باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

پانچ شد

شماره ثبت: ٢٢١٢٤

رده‌بندی دیویی: ٢٩٧/٣١٢ ق ٢٩٤٤ ق ح/ ١٣٢٤ ج. ٢ مرجع ☐

سرشناسه: میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، ١١٥١ - ١٢٣١ق.

عنوان قراردادی: قوانین الاصول. حاشیه

عنوان: قوانین الاصول

شرح پدیدآور:

کاتب: طاهر بن عبدالرحمن قراچه‌داغی تاریخ کتابت: —

محل نشر: [تبریز] ناشر: مطبعه کربلایی محمد آقا تاریخ نشر: ١٣٢٤ق

صفحه شمار: ج. ١ (٢٩٧ ص.) مصور☐ درسی☐ گراور یا افست☐

زبان: عربی ابعاد: ٢١ × ٣٤ نوع خط: نسخ، شکسته نستعلیق

روش تهیه: وقفی☐ اهدایی☐ خریداری☐ ارسالی☐

واقف: — تاریخ ثبت: —

یادداشتها: عنوان دیگر: قوانین المحکمه
در حواشی کتاب شرحهای متعددی از سید علی قزوینی ... [و دیگران] چاپ شده است

موضوع(ها): ١. اصول فقه شیعه - قرن ١٢ق.

شناسه(های) افزوده: الف. قزوینی، علی بن اسماعیل، ١٢٣٧ - ١٢٩٨ق.، محشی.
ب. قراچه‌داغی، طاهر بن عبدالرحمن، کاتب. ج. عنوان: قوانین الاصول. حاشیه. د. عنوان: قوانین المحکمه. و. عنوان.

فهرستنگار: طلبه‌زاده تاریخ فهرستنگاری: اسفند ٨٦

قوانين الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم * الحمد لله الملك العلام والصلوة والسلام على خير الانام واوصيائه الكرام ما تعاقبت الليالي والايام فاعلم انه لا علم بعد علم
الكلام
اشرف من علم فروع
الأحكام الذي نعرف به معالم
الحلال والحرام لما كان علم الفروع بدون
الأصول المقررة في مصنفات العلماء الأخيار
كشجرة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار قرر
عند ارباب العقول اتقان علم الا
صول ليتوصل من بابه
اجراء الامور
باسبابها
وان يدخل
البيوت من ابوابها وكان من
جملة الكتب المؤلفة في هذا العلم المتين
كتاب القوانين للحبر المحقق والنحرير المدقق مفخر
العلماء الاعاظم الميرزا ابي القاسم القمي اقامه موقف الابرار
وحشره مع الائمة الاطهار عليهم سلام الله الملك الغفار وقد غني
بتدبيره واتقانه والتفنن في فروعه واغصانه جملة العلماء الاخيار وكافة
فضلاء الامصار في هذه الاعصار وايم الله انه لحقيق بذلك بل فوق ذلك حيث انه
من جهة استحكام مطالبه ومبانيه مفيد في الغاية لقوة التصرف في ميدان الافكار وتشحيذ
الاذهان في مقام تسريح الانظار بحيث لا يليق غيره بالتدريس عند الفحول وهو لغاية الفصوح
متن علم الاصول ولكنه كتاب تعسر تبيانه وتشتد ذكانه يزل عنه ظلم طائر الافهام ويقصر عن سلوك
مسالكه اوهام الاعلام ولذا اكب له جمع من العلماء الاذكياء الفحول الحاذقين للفروع والاصول بشروح وتعليقات
وافية كافية توضح مغلقاته وكشف مبهماته ومعضلاته فمنهم الشارح الاول من تلامذة الماتن الافخم الاجل العالم
الاورع الزكي والفاضل الافضل التقي الشيخ حسن القمي وهذا الشرح بطريق الاجمال معلق على المجلد الاول من
الكتاب وهو المسمى بالتوضيح وفيه تمام الحواشي المعلقة من الماتن على الكتاب لشبابها حاشية منه ره ومنهم السيد السند الاوحد
العالم العامل الزاهد والفاضل الكامل الفائد علامة العلماء وزبدة المجتهدين والفقهاء الحاج سيد علي القزويني اعلى الله
مقامه وهذا الشرح المسمى بـ... ومنهم المولى المعظم والكهف الافخم السيد
السند والركن المعتمد علامة الزمان ونادرة الدوران فخر المحققين وقدوة المتقدمين والمتأخرين بحر ... السيد
لم تسمح بمثله الايام وعقمت عن انتاج شكله الاعوام الجناب الحاج ميرزا تقي الحسيني الحسني الطباطبائي التبريزي
الاصل والغروي المسكن والمدفن طيب الله له التراب وحشره مع اجداده الاطياب صلوات الله وسلامه
عليهم اجمعين وهذا الشرح الانيق معلق على بعض مباحث الكتاب من اول مبحث المنطوق والمفهوم
ومنهم العالم العامل والفاضل الكامل جامع الفواضل والفضائل حاوي المعقول والمنقول الجناب الحاج
الميرزا موسى بن الميرزا جعفر بن الميرزا احمد المجتهد التبريزي ادام الله ايام افاداته وهذا الشرح معلق
على الكتاب من اوله الى باب الاوامر بطريق التفصيل والى اخره بطريق الاجمال ومنهم السيد الا
جل ذو الشرف والفضل السيد محمد الاصفهاني الشهشهاني وشرحه معلق على المجلد
الاول بطريق الاجمال ومنهم العالم الكامل والفاضل العامل الاخوند الملا رفيع
الهروي وشرحه معلق على الادلة العقلية من المجلد الثاني ومنهم السيد
المعتمد العلام الفهام والفاضل القمقام السيد اسماعيل
التبريزي وشرحه معلق على المجلد بن لكن الكوب
منهم في الحواشي بعض شروحهم على المجلد
الثاني وهو المسمى بالموا
زين وقد
تصدى بذيله
لتحرير هذه المحو
اشي والشروح مع بعض
الحواشي الاخر العبد الاحقر والمذ
نب الافقر طاهر بن حاجي عبد الرحيم
قره جه داغي غفر ذنوبه وستر عيوبه وتصدى لامر طبع هذه النسخة
التي لم يكتب مثلها الى
الان عمدة التجار
والاعيان
وزبدة الاخيار والافاخم اشرف الحاج المعتبر ابن الحاج علي اقا تاجر كتابفروش ... اطال الله عمره وقد انطبعت في مطبعة المخصوص سنة ١٣٢١
يوم جمعه شهر شوال المكرم ١٣٢١

٢٩٧ / ٣١٢
ق ٩٣٤
١٢٨
٨٤٩٤٧
كتابخانه مركزى آستان قدس رضوى
شماره ثبت موقت ٧٣٨٧
تاريخ بهمن ٦٦

هذه شروح منقحة للسيد علي القزويني على القوانين المحكمة

باسم الرئيس بتصنيف القانون ان الاسباب اوائل القانون فلحفا

هذا كتاب قوانين الاصول

لشيخنا ابن سينا ... من القانون

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول ❁ وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول ❁ وفقهنا ببيان اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليه وعليهم صلوات كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة متلقات بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدليل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول **اما بعد** فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مباني المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين حداني الى رسمها اكره جمع من فضلاء الاصحاب في مباحثة جملة من ارباب الانجاب كان ذلك عند قرائتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فاثبتت ثمار تحقيقات عندك لترة في بساتين عوائده وقد صنعت هذه الوديعات على ترتيبه واضفت مسائل الى مسائله وفوائد الى فوائده ونبهت على ما في بعض فوائده واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام لذلك الا فاقتضيت بلدي مناسبة في الاقام بجعل الزايد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا على حسب الوقت والحال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع انه مؤلف قصير الباع وقاصر الذراع وليس حسوبا من جملة من يركب هذا الشان ويستبق هذا البنيان فلينبغي مضمار الاستباق الا كراكب القصب او كراجل النفت ساقتها الساق فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج الجواهر مما اخفي من الخفايا في كنوز كلمات الفائقين فان وجدتها بعد

استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالملتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله واليه انيب عليه توكلت

اما المقدمة

ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه وبيان القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرهما والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانه ان يوخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج بالشرعية العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام اللفظي فاسد في اصله ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا انه مثبت له عوضه فلا يكون دليلا والذي يخالجني في حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربوا وغيرهما احكاما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك وههنا اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فموضوعاتها خارجة وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والبانه قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله

المقدمة

في مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ع و
يمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك
في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل معها علما حاصلا مع الدليل وان كانت تلك الضرورة علة
لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له
اذ الاستدلال قد يفيد القطع فعلم لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل
فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه فكذا
قرره القوم اقول ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كلما ادى
اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن ادلته له تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة ونحوهما والمراد هنا ذلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل
واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك
باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا
توضيحيا ثم ان ماذكرته بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم راسا والا فاقول ان ماذكره
القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ماذكروه من الدليل الاجمالي
للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه
كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احتراز عما ذكروه
ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بينا سابقا من ان ثبوت الاحكام في
الجملة من ضروريات الدين ومادل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات
الآيات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها
بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف
غفلوا عن ذلك ولم يتفطن لما ذكرنا احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا على تعريف الحد بامرين الاول
ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ماهو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه
بوجوه اوجهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد
بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم ع فاذا سمع
المكلف من المعصوم في حال التقية يحصل العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكن هو حكم الله
بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه وان ظنية الطريق لا تنافي

في تعريف اصول الفقه

قطعية

قوله كالتقية في زمان المعصوم ثم انه في حين التقية حكما ظاهريا فرجوع عن الاصطلاح ...

... البتة حيث اخرج القطعيات عن الفقه ...

لا يقال انه علم المقلد ايضا

المسائل التفصيلية ما يطلق عليه معنى التبيين

لما قيل من معنى النقد ولعله ماخوذ من الفصل بمعنى القطع

... في جواز التقليد ...

توهمه سلطان العلماء من ظاهر عبارة صاحب المعالم

الشكل الاول ضرورية لان العلم الحاصل منه بالنتيجة ضروري ...

المقدمة

قوله وهو مجاز بعيد استعماله في المذكورات هذا ما ذكره وهو حق لو لم يقم قرينة على المجازية في المقام واما مع القرينة فلا ولا شك ان يشيع اطلاق العلم على الظن او الاعتقاد الراجح في المباحث الفقهية

لا يخفى على احد ... وان يعتبر في المعنى حقيقة على هذا الاصطلاح فيجوز عن معناه الاصلي وقد يكفينا هذا الشيوع عن القرينة في المقام مع ان اطلاقه على الملكة بناء على ما سيأتي من الجواب عن السؤال الثاني ايضا

مجاز فلا مناص عن المجازية في الجملة في المقام فتم قوله ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل ... قال المحقق البهائي في حاشيته زبدته هذا هو المشهور في الاول وحاصله التوجيه الى

تقدير توجيه الذي ذكره الاستاد المحقق في الحاشية السابقة

كون المراد بالعلم بالتعريف مجاز عن الظن بعنوان الاستعارة

في تعريف اصول الفقه

قوله واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة ... وذلك ان المراد به الكون في الاستصحاب دليلا انما هو باعتبار ماخذه ومدركه لا باعتبار نفسه فانه من حيث هو من تبيين المدلول الذي هو عبارة عن قاعدة كلية

قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهم بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح فيشمل الظن وهو مجاز بعيد استعماله في الحد ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد والثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار اولا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر ومتعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة معنى ... بمعنى الادراك فتتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به وكذلك يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فالعلم على الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل كما ان في الصورة السابقة كان استعارة و بمشابهة رجحان الحصول او مجاز مرسل لذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو ... الوجوه واما على ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن الماخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن وعلى الثاني فلا ينفك الغرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو الاظهر اولا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد الحد و على الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيقع الاشكال في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك خرج عن العلم فانه ليس كذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا

قانون اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده فمتواط والا فمشكك وهذا التقسيم

في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه

ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بانفسها والمعنى الحرفي غير مستقل

بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي لا بد في الملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور

انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لمواردها وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي

فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى نسبته الى فاعل ما كالحرف واما

اسماء الاشارة والموصولات والضماير ونحوها فان قلنا يكون وضعها عاما والموضوع

له خاصا فيشبه الحروف لمناسبتها اياها في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما

المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في

تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو من

قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات

ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى

متحد اللفظ او لا فان تكثر كل واحد منهما فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعاني او تعاندت

وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل

منها مع قطع النظر عن الاخر ومناسبة سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او

علم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل ربما جعل فيما لا نظر

الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل

فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تعسف وعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك

على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل

العربية فظاهر واما على القول الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من

الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات

الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم يقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل

بواحد فهو الحقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وبقي

ان كانت بمجرد الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء او منقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع بعضه

اخر بمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى الحقيقة فالمنقول بين الاتصاف

قسمان تخصيصي والثاني يتم بعد معرفة تاريخ التخصيص وهذا اكثر في الاسماء ظاهر واما الافعال

سالة قوله في اقرانا نبه لانه يشكل الناظر ويريه في انك انه في التوالي بناء على انه اي الافراد فيه معنى ان في المشترك الالفاظ

بناء على نقا

ان ما ينتهيها توضيح الخ

قوله وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع

النسبي فان له وضعين الخ الظاهر ان مراده قدس سره

اللفظ ولم ينقل عن احد القول بان له وضعين بل له معنيين بل

مشتمل على ثلثة معان على المشهور احدها الحدث الذي هو معنى المصدرية والاخر

والمعنى مستقل بالمفهومية وثانيها الزمان وثالثها النسبة الى فاعل ما ولا شك ان نسبته الى فاعل

ما ولا شك ان النسبة الى فاعل ما معنى حرفي رابطي غير مستقل بالمفهومية وكل واحد من هذه المعاني معنى تضمني له وهو

معناه المطابقي هو مجموع تلك المعاني بل قال بعض المحققين انه مشتمل على اربعة معان رابعها تقييد النسبة او الحدث بالزمان

فهو ايضا معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية فالفعل باعتبار معناه الحرفي لا يتصف بالكلية والجزئية لانهما من صفات المعاني والا

صوف غير المستقل لا يقع اتصافه بهما نعم باعتبار معناه الحدثي قد يتصف بالكلية او الجزئية فقد يكون متواطيا كذهب وقد يكون

مشككا كالضرب باعتبار الذهاب والوجود والضرب وكذا الحروف واما معناها من الاسماء التي يشبهها في الوضع كاسماء الاشارة

والموصولات والضماير ان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا كالحروف فانها ايضا لا يتصف بشيء منها تابعة لموارد

الخاصة وتحقيق المقام ان انقسام اللفظ الى الكلي والجزئي انما هو بحسب اتصاف معناه بهما فانهما في الحقيقة من صفات المعاني

الالفاظ والمعنى من حيث هو ما لم يكن مستقلا لا يصلح بالاتصاف بمعنى الاسم من حيث هو صالح بالاتصاف لاستقلال بالمفهومية

في المعاني كانت المعاني ايضا مشتركة فيه فانا كان للمعنى دخل في الاتصاف فلا بد من الاستقلال فيه فان قلت فاذا صح تقسيم

كل من اقسام الكلمة الى المذكورات فلم خص القوم هذه التقسيمات بالاسم دون اخويه في الاصطلاح قلت لعل نظرهم الى

التقسيم يستلزم اعتبار الصفات العرضية واعتبار الحكم على موصوفاتها واما الصفات الطبيعية فربما لا يلتفت اليها في التقسيم

واذا اريد الالتفات اليها والحكم بها على معنى الفعل والحرف عبر عنهما بالاسم كان يقال معنى من وضرب مثلا صح ان يحكم عليها بالكلية

والجزئية نص على ذلك المحقق الشريف قدس سره ثم لا يذهب عليك ان ذلك كله بحسب المواد والا فالفعل قد يتصف باعتبار النسبة

بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كما ذكر الاستاد المحقق في اواخر القانون توضيح قوله وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني الخ

اقول حاصل المقام ان هذه التقسيمات على ثلثة اقسام منها تقسيم المعنى بملاحظة نفس المعنى كالتقسيم الى الكلية والجزئية

واطلاقهما على اللفظ ليس بحقيقة كما تقدم ومنها تقسيم اللفظ بملاحظة المعنى كانقسامه الى الشركة

والمنقول والحقيقة والمجاز ومنها تقسيمه بملاحظة نفس اللفظ كانقسام اللفظ الى

الترادف والتباين واتحاد اللفظ والمعنى ومن هذا يعلم ان ما قدمناه

من الاختلاف في جريان هذه التقسيمات في الفعل والحرف

انما يكون باعتبار التقسيمين الاولين واما

باعتبار التقسيم الاخير

فيها كلا

سم بالخلاف ووجهه بعد ما سبق فتامل توضيح تراه في قوله هو في الحقيقة والباقي مجاز او التفاير في شرح الرسالة بعد

فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال ويكون لهم عدة ابحاث
بحسب المواد واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء
والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة
في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا ومترادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل

قانون اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز و
الحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني
عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حد الاستغناء
عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك المجاز بالنسبة الى
مقابلتها فاعلم ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على
الحقيقة يريدون به ما يتبادر به المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح
على الحقيقة وان كان استعماله للفظ فيه ويجيء تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة
بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا

قانون اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقايق الفاظه ومجازاته فله طرق **الاول**
تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف موضوعه
الثاني التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان
الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم
يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كان شهرة في الاستعمال
في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع
عندهم لذلك المعنى ويستدل به استدلالا انيا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع
فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى
مجرد اللفظ وعلمه من خلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام في التخلية وعدمه وتفاوت
القرائن في الخفاء والوضوح من ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح
المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل
التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه المتفطن التبادر في معنى آخر وهكذا ولذلك وجبوا
استقراء غالب موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع

اللفظ وتعليم الوضع النوعي وغيره في الشخص لدخول الحقايق المركبة يلزم دخول شدة الحق ونحوها الصحة لانه يصدق عليه انه لفظ
مما وضع
له بوضع نوعي شخصي
هو كذلك ويمكن الجواب بالفرق بين
الوضع النوعي في الحقايق المركبة والوضع النوعي
في المجازات وبيان ذلك الفرق يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان
المراد بوضع الحقايق ان الواضع عين اللفظ اي اتى بازاء معنى معين
سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان الوضع باعتبار المادة او الهيئة فاللفظ الموضوع
باعتبار المادة وضعه شخصي فلا بد ان يقتصر فيه على السماع ولا يتجاوز عنه بخلاف الموضوع باعتبار الهيئة
فان وضعه نوعي فلا يقتصر فيه على السماع بل يقاس عليه مثلا اذا ثبت من الواضع ان هيئة الفاعل وضع لذات ثبت لها
المبدأ علم من ذلك ان عالما لذات ثبت له العلم وضاربا لمن ثبت له الضرب وناصرا لمن ثبت له النصر وغير ذلك وهذا الاعتبار
يسمى وضع هيئة فاعل مثلا وضعا نوعيا وان اطلق عليه الوضع الشخصي ايضا في مقابل وضع المجازات وليس كذلك الوضع
النوعي في المجازات بان عين الواضع لفظا بازاء معنى معين بل جوز استعمال اللفظ فيما يناسب المعنى الحقيقي باحد العلائق
المعتبرة المعهودة المعروفة فالمجازات كلها تتعين فيها بمجرد معرفة نوع العلاقة المعتبرة بينها وبين الحقايق من غير ملاحظة خصوص
المادة او الهيئة فيها بخلاف الحقايق الموضوعة بالوضع النوعي والشخصي لمدخلية الهيئة في الاول والمادة في الثاني فاذا
تمهد هذه فاعلم ان المراد بتعميم الوضع في الحد لشمول الوضع النوعي بهذا الاعتبار فخرج منه المجاز فلان وضعه ان كان نوعيا
لكن لا يكون بهذه المثابة هذا ولكن لا يخفى ان الظاهر ان مراد الاستاد دام ظله بالحقايق المركبة ليس مثل هيئة فاعل

الوضع الثاني فلا يرد ما اورده الاستاد المحقق من الانتقاض بالمشترك الذي تراخى الوضعان فيه
عليه اذ يستعمل في وضع ثانوي بالنسبة الى الوضع الاول في الحقيقة ولكن وضع اول بالنسبة الى مجازه
لدخول الحقيقة التي لا مجاز لها اصلا
قوله وفي غيره لعلاقة فمجاز
المجاز يتم على اقسام منها الوضع
كالطلاق الاكثر

في الاستقراء واما التابيس الوهم واخفاء القرينة على المدعى فلذلك قالوا ان الفقيه منهم في حكم بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة ورود الاحتمالات وغلبة مراودة انحاء الفقه من الاستعمالات مع ما يستحضره من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعى احكم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالة كما هو الحق ويدعي اخرون الدلالة لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي قرنت اليه مقصوده وكذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة نفس وضع اللفظ فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرناه يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة في الحقيقة ولا لانما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلب ثم ان ال الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بلا دون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهنا ايضا قد وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليين في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا المجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علامة الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بيناه لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا راى ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام في محاورات اهل الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا الاستصحاب الا في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب وينبه على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز

(وان كان قوله في الصغرى الثانية ...

17

فان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فاي فايدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشهور الى ان يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو ايضا في معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمي مثلا ولما لم يكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكتفي بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فيوجب ذلك منابذة الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى ان صاحب المدارك ره مع انه جعل الامر في اخبار الائمة ع مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته حقيقة في الوجوب في عرفهم فان الذي يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى واجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ع ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا في صحة تعارض اللفظ اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب مثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستقم وبالتامل فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا

۳

هذا العلامة كان في التبادر

على هذا القول يوتي ره

قوله الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة بعدمها اه

اقول على كون صحة السلب علامة للمجاز وعدمها علامة للحقيقة بعد الاجماع كحقيقة ونقلا عن الاستقراء التام هو العقد الاول لانه لا يلزم على الاول صحة سلب الشيء عن نفسه اذ مع صحة سلب جميع المعاني الحقيقية لو كان مورد الاستعمال في جملتها لزم ح لزم سلب الشيء عن نفسه وهو واضح وعلى الثاني لزم كون مباين الشيء عينه فانه مع عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية لو كان مورد الاستعمال معنى مجازيا يلزم كونه مع مباينه مورد الاستعمال عينه وكلاهما ضروري البطلان فان قلت لو كان صحة السلب علامة للمجاز وعدمها علامة للحقيقة فلا يخلو اما ان يراد من المسلوب المعنى الذي استعمل اللفظ باعتباره في هذا المورد او معنى اخر مغاير له فعلى الاول يرد ح على صحة السلب علامة للمجاز لزوم سلب الشيء عن نفسه وعلى جعل عدم صحة السلب علامة الحقيقة لزوم حمل الشيء على نفسه اذ مقتضى عدم صحة السلب هو جواز حمل المسلوب على مورد الاستعمال وكلاهما ممتنع وعلى الثاني يرد على جعل صحة السلب علامة للمجاز ان سلب المعنى المغاير عن مورد الاستعمال وان كان صحيحا الا ان هذا لا يثبت كون اللفظ مجازا في مورد الاستعمال لاحتمال كون المعنى الذي استعمل اللفظ باعتباره في هذا المورد معنى حقيقيا له وعلى جعل عدم صحة السلب من علائم الحقيقة ان صحة سلب هذا المعنى المغاير عن الافراد مما لا يقابل بالانكار فلا يحكم بعدم صحة السلب قلت ان المسلوب كما سيجيء عند بيان الجواب المختار عن سؤال الدور هو المسمى بمعنى ان المجاز بالاوضاع اذا راجع العرف واهل اللسان ورآهم يقولون للبليد انه ليس بحمار فهو قولهم ان البليد ليس بمسمى اللفظ ومعناه واذا رآهم يقولون انه انسان ولا يصح سلب الاسم فهو بمنزلة عدم تجويزهم سلب المسمى عن مورد الاستعمال ولا يلزم من ذلك محذور مما تقدم لصحة سلب مسمى اللفظ عن المعاني المجازية وعدم صحة سلبه عن المعاني الحقيقية لا يقال صحة سلب المسمى لا يثبت المجازية لاحتمال الغلطية لانا نقول ان الكلام انما هو في الاستعمالات الصحيحة لا ما يتطرق اليه احتمال الغلطية

ميرزا ابو تقي ره

قوله فان الذي يصح ان يحمل

كلامه عليه فيه اشارة الى دفع ما اورد

المحقق البهبهاني على صاحب المعالم ره بان دعوا

اصطلاح المخاطب فصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة

في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال و

عدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نقل الامر احترازا عن

مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل

في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر وقد ورد على

ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب

جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها

بل هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف

على معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم

صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى

الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور وهكذا قيل والحق ان الدور فيه ايضا مضمر لان

معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على علم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كا

لكامل في الانسانية ومعرفة علم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد نعم لو

قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقايق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظ فلا يحتاج الى اضمار

الدور لكنه لا يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم يكتفوا في جانب المجاز

ايضا بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقايق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب

عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا

نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا

يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه

بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة لعدم صحة سلب المعنى الحقيقي

فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه

اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق من المجازات

لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة و

اما ثانيا فلان صحة سلب المجازي في المفتح ايضا يدل على ارادة المعنى الحقيقي فلا اختصاص لجعله العلامة

بالمجاز لا يقال ان المجازات قد تتعدد دون الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل قد

له وقد اجاب عنه بعضهم ان المجيب الفاضل الجواد في شرح الزبدة والزارة في حاشية الاصول واجاب المحقق من

الدور بنظر

ما تقدم في التبادر بلا

خلطة ما بيناه من الضابط الكلي لبلا

ان الحقيقة وهو ان كلام الآثار المترتبة

على الوضع عند العالمين به هو علامة الحقيقة للجاهل بالتفصيل

فالجاهل بالوضع اذا طلب معرفة الحقيقة من المجاز بهذه العلامة يرجع الى

اهل الاصطلاح العالمين بالوضع الفاظ لفهم العارفين بلغتهم مجازا ونهاقالمعه

وعدمها فانظر هم علامتان للجاهل يعلم بكون اللفظ حقيقة او مجازا في المستعمل فيه موقوف على علمه

بصحة السلب وعدمها عندهم ومجاوزا كانا متوقفين على علمهم بحقيقة اللفظ ومجازه الا ان علمهم لا يتوقف

على علم الجاهل فلا فرق في هذا الطريق من الدفع بين كون المورد نفس المستعمل فيه المشكوك في كونه الموضوع له او خلافه

وبين كونه الفرد المردد بين كونه من افراد المعنى الحقيقي والمجازي كالبليد في استعمال الانسان واطلاقه عليه وكونه

هذا القسم لا يرجع الجاهل الى الصحة وعدمها المرتبين عنده اذا علم الموضوع له اجمالا كان جهله بمعنى عدم علمه

لموضوع له بالتفصيل لتغاير طرفي الموقوف في الموقوف عليه بالاجمال والتفصيل كما ستعرفه سيذكر ره قوله فانا نعلم

بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي اه هذا عند التحقيق وفي النظر الدقيق راجع الى ما اشرنا

اليه اخيرا من كون التغاير بالاجمال والتفصيل كافيا في دفع الدور لكن فهم هذا المعنى من العبارة يحتاج الى لطف قريحة

بان يكون العلم بالمعنيين مرادا به العلم الاجمالي ويكون المراد من المورد ما يكون فردا مرددا بين كونه من المعنى الحقيقي او

يصدق على الفرد المردد موقوف على العلم بصحة سلب المعنى الحقيقي المعلوم بالاجمال عن ذلك المورد وهو موقوف

على العلم الاجمالي بالمعنى الحقيقي وهو لا يتوقف على العلم بكونه مجازا او لا على العلم بعدم كون المورد فردا من المعنى

المعنى الحقيقي وفي هذا المعنى لا يرد على العبارة شيء من الوجوه التي اوردها المصنف نعم يرد على ما ذكره المجيب فيما بعد ذلك على

ما نشير اليه سيذكره قوله لا يمكن دفعه الى قوله لعدم جريان هذا الجواب فيه اه لعل السر فيه عدم كفاية العلم الاجمالي

بالمعنى الحقيقي في افادة كون اللفظ في هذا المورد حقيقة باعتبار كون استعماله من باب اطلاق العام على الخاص فلو

كونه استعمالا فيه بقيد الخصوصية مع عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه فالعلم الاجمالي بالمعنى الحقيقي لا يجامع فرض

الحقيقة بكون الاستعمال من باب الاطلاق كذلك يجامع فرض المجاز بكونه بقيد الخصوصية فينبغي العلم بكون

اللفظ في هذا المورد حقيقة موقوفا على العلم بكونه حقيقة لكن يرتفع ان الاحتمال المذكور مدفوع

بفرض الاطلاق من اول الامر الا ان الشك في ان المعنى العام الذي اريد من اللفظ و

اطلق اللفظ باعتباره على المورد هو المعنى الحقيقي المعلوم بالاجمال

او المجازي المعلوم كذلك فاذا لم يصح سلب المعنى الحقيقي عن

المورد بواسطة كونه معلوما بالاجمال انكشف كونه

فردا منه فانكشف كون المعنى العام

الذي اريد من اللفظ هو

المعنى الحقيقي فا

نكشف

كونه في هذا المورد حقيقة فلا دور ايضا سيذكره قوله وهو موقوف على معرفة كونه مجازا انه يقال ان كون المستعمل فيه

٢٠

قوله الذي يتخلج بالبال ما اخذ في الاشكال وجهان اه اعلم ان هذين الجوابين من المصنف لا ينفعان ظاهرا في دفع الاشكال ولذا اورد عليه غير واحد من العلماء القصور ظاهر عبارته من

ان هذا الاشكال انما يجري لو اردنا المجازية الفعلية بارادة

اصالة خاصة في كل مادة جزما واما اذا كان المراد كون اللفظ

مجازا با

لنسبة اليه لو استعمل

فيه اي في المعنى بهذا

المعنى فرضا استعمالا موجبا

للمجازية من جهة وجود العلاقة فلا يرد

الاشكال لان جزئية الفرض كاف فلا حاجة الى

الفحص عن مثال يكون من هذا الباب في الفرض

حيث علامة تجري في محل الحاجة ومورد اشتباه الحال لان

تشخيص الفرد في هذا اللفظ مثلا وما ذكر من المثال الثاني انما هو من

بخلافه هنا ومع هذا ايضا لا يتم ذلك الا ممن يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك بخلاف غيره فانه يتم مطلقا فتدبر ثم

قوله ان

صحة سلب كل واحد

من المعاني الحقيقية عن المعنى

المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك

المعنى المسلوب اه يرد عليه انه ان اخذ الصحة وعدمها

بالاكتساب العرف جرى ما بيناه في توجيه كلام الوحيد البهبهاني ره

واحال فيه الى ملاحظة النسبة والاضافة مع ضم ما ينفعها بالقياس الى علامة

الحقيقة كما اشرنا اليه في التعليقة والا فلا ينفع في دفع الدور لوضوح ان الصحة لا تعلم بها بل

العلم بمغايرة المعنيين المسلوب والمسلوب عنه كما ان عدمها لا يعلم به الا مع العلم باتحادهما والعلم بالمغايرة

عبارة اخرى للعلم بالمجازية كما ان العلم بالاتحاد عبارة اخرى للعلم بالحقيقة لكن ههنا كلام اخر لم يلتفت اليه الناظر

ما عبارة الجواب في جوابه يستفاد منه في حواشيه المتعلقة بهذا المقام انه لا يخفى ان كون المراد بالصحة وعدمها ما هو

بحسب العرف بديهي صريح ما ستنقله من عبارته في الحاشية لكن لو تم مع ذلك لزوم الدور بناء منه على كون المعتبر في اعمالها مراعاة

اخذهما ارتبط العلم بتعيين المعنى المسلوب في ثانيهما العلم بكونه معنى حقيقيا فاما الاجمال الراجع الى المستعمل فيه مع مراعاة

هذين الامرين يفضي الى الدور حيث اورد على نفسه سؤالا بقوله لا يقال بعد البناء على ملاحظة النسبة والاضافة لا حاجة

الى اعتبار كون المسلوب معنى حقيقيا فاذا علم صحة سلب معنى لذلك اللفظ عن المبحوث عنه فيصدق ان المبحوث عنه

معنى مجازي بالنسبة اليه بحيث لو استعمل فيه لصار مجازا ولا حاجة الى تعيينه حتى يلزم الدور فاجاب بقوله لا مرة للمجاز

٢١

على ان المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول سلب

مطلق المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيقة فافهم واما ثانيا فما ذكره في علم صحة السلب الحقيقة مع

انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن البحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون

مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي

بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل

فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه

ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس بحيوان او بانسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا

يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقيقة ابو سوا

اتحد المفهوم المفروض فيه او تعدد بالاشتراك فيفهم الكل اجمالا وبدون التعيين في ذلك

يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا

على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم من نفي المعاني الحقيقية الا ان يكون المستعمل فيه

مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة لسبب عدم الانفهام لغرض فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل

فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة

مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز او الحقيقة

فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقية لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من

يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال

وجهان الاول ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني

الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب

الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المسلوب عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة

الى ما علم سلبه عنه مثلا فاذا استعمل العين بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء

فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة

وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع اخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى

الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هل المراد هنا كونه مجازا بالنسبة اليها

لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم و

بالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة

جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه وتما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيقال انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون اللفظ معنى حقيقي اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقايق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشاء للاشكال كما توهم في جانب المجاز اذ هذا التصور مبني على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقايق سلبا كليا كما في المجاز واما لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا ينا سبح اثبات الحقيقة مطلقا بل اثباتها في الجملة فليعتبروا في المجاز ايضا كذلك ويضيفوا اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقي له افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل انا نعلم ان للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هل خرج عن هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيها ام لا فيختبر بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم والحمد لله

الرابع

الاطراد فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدء فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذلك اسئل موضوع لطلب شيء عمن شانه ذلك فيقال اسئل زيدا او اسئل عمرا الى غير ذلك بخلاف مثل اسئل الدار فلنسبته لسؤال مجاله الى شيء وارادة اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان الحقايق وضعها شخصي والمجازات وضعها نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع

قوله: اي صدق ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص تا لثاني اي شيئا عدم صحة سلب الانسان بمعنى الحيوان الناطق

عن البليد اه اقول

الظاهر ان هذا التحقيق والتقرير

سفيد في دفع الدور الصغير الذي ادعى الاستاد

المحقق ره والظاهر ان الدور الصريح الذي ذكره القوم باق

بحاله وهذا التقرير والتحقيق لا يدفعه لان يتمسك بالانفهام العرفي

كما تقدم وهو كاف في الدفع في جانب صحة السلب ايضا على تقدير كونها موجبة

ايضا كما لا يخفى هذا والذي يظهر من قوله ره ولا يذهب عليك ان المراد اه ان النسبة بين الوجهين

عموم وخصوص مطلق وهو كذلك لان الشك في كون المبحوث عنه معنى حقيقيا للفظ او مجازا له مع حصول

الجزم بوضعه لمعنى معين اعم من ان يكون ذلك المعنى المبحوث عنه نفس ذلك المعنى

الموضوع له المعين او فردا من افراده بخلاف الوجه الثاني فانه مخصوص بالثاني فتدبر قوله فافهم ذلك اه قال في

الحاشية الفرق بين الوجهين ان كون المعنى المبحوث عنه اه اقول تقرير هذا المجيب يمنع التوقف بمعنى ان العلم بان

الانسان ليس شيئا من المعاني الحقيقية للاسد لا يتوقف على العلم بمجازية الاسد في الانسان وكذا العلم بعدم صحة سلب

المعاني الحقيقية للانسان عن البليد لا يتوقف على العلم بان الانسان حقيقة في البليد لجواز حصول العلم بالاول ان

كان عرفا قبل حصول العلم بالثاني غاية الامر الاستلزام وهو غير التوقف والفرق ان التوقف هو امتناع العلم بالموقوف

لامتناع العلم بالموقوف عليه بخلاف الاستلزام فانه ليس بهذه المثابة لجواز حصول العلم بالثاني بعد حصول العلم بالاول

الهيئة ولا يقتصر فيه على السماع بل يقاس عليه وذلك كالمشتقات والحقايق المركبة وضعها بهذا الاعتبار شخصي

نوعي باعتبارين واما المجازات وهي بالامر خلية فيها مادة وهيئة كما عرفت فوضعها نوعي لا غير وبما ذكرنا الاير د القول

بان ما افاده الاستاد المحقق يناسب كون وضع الحقايق شخصيا في كلامه فيما سبق في الحاشية بان وضع بعضها نوعي

كالحقايق المركبة والمشتقات والوضع النوعي في المجازات لمدخلية الابنية في الوضع في الاول دون الثاني فتدبر

قوله وكيف يتصور صدق جميع الحقايق اه قال في الحاشية هذا الايراد على اعتبارهم العموم في عدم صحة السلب اه وقوله

غير خفي على المتامل ان هذا الايراد انما يتجه على تقدير اثبات كون مرادهم في قضية عدم صحة السلب هو القضية الكلية

وهو غير معلوم من كلمات القوم فان من تتبع موارد اعمالهم لهذه العلامة يطمئن بل يقطع بكون مرادهم اثبات عدم

صحة سلب بعض المعاني وكيف ينسب اليهم ارادتهم العموم مع اقرانه بعدم معقولية عدم صحة السلب

الجميع من موارد الاستعمال وغفلة الجميع من امر غير معقول واما كلماتهم في الاصول فهي

ايضا ليست بصريحة في ارادة عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورد الا

ستعمال فان منهم من لم يتعرض لعلامة صحة السلب عدمها كالعلامة

في التهذيب والمحقق في المعارج ومنهم من اطلق صحة

السلب وعدمها كالحاجبي وبعض من اهنم

من لم يتعرض لعلامة عدم

صحة السلب

من راس كالمحقق البهائي ره لتحقيد عدم المناص عن لزوم الدور بينهما كما نبه عليه شارح الجواد ولا ريب ان الدور كما

البا قلاني فلا يرد ذلك نقضا عليه فانه انما يقول ببقاء تلك الالفاظ على معانيها اللغوية والشارع انما زاد عليها شروطا

اللفظ باعتبار الهيئة المادة او اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي وان اسماء الله تعالى توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسية لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعنى الحقيقي وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصة ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات لمانع وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في تجاوزهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بين وذهب جماعة الى اشتراط نقل احاد هما الى احدهما انه لو لم يكن كذلك للزم كون القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا توضيحه ان ما لم ينقل من العرب فهو ليس بعربي والقرآن مشتمل على المجازات فلو لم تكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على من ضيع الفاظ وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولا عن العرب في جميع المجازات وثالثا الا نسلم انحصار العربي فيما نقل شخصه من العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا الا نسلم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا الا نسلم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انا انزلناه مجموع القرآن لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الاية فيها سلمنا ولكن لا يجوز ان يكون المراد بالمنزل او المذكور لان القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائها وثانيهما انه ان كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب والعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا لعدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص قول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فيه فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال

قوله ولذلك ذهب بعضهم اه فالركن هذا المطلب منصوصا في كلامهم بخلاف الاول فلا صغر الانكار لذلك لانجرم ايدوه ببعض الشواهد الغير المرضية فان هذا القول في نهاية السخافة غير معلوم القائل وان يكون مخالفا لاطباق جماهير اهل العربية والقدرة الكلية والتفتازاني بوجوه عديدة قد ايدوه بها وهو مرفقش وجوها ذكره المشهور من ان بناء الاستعارة على تناسي التشبيه وبه قد وجه بعض ما تمسك به القائل الاول من صحة التعجب النهي عنه في بعض الابيات معروفة وهذا ايضا شاهد على مطلب المصنف

مع كونه مسلما في البين فقد وله سند اكبر سنن الكان فيه نا ينبئه الدوكانه ره نسى التناسي زات والافلا اقل من الجمع

قوله ولذلك ذهب بعضهم اه اى ولاعتبارهم كون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة مع عدم ارادة الملزوم انتقل عنه الى لازمه توهم بعض علماء البيان

ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اشهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار البخية او الحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه فلابد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقية فان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو التشابه الخاصة من حصول الطول مع تقاربهما في القطر وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لابد ان يكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا ولبس ظهر خواص الابن والاب ان ملاحظتهما معا السببية والمسببية نعم الربوبية والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب لا تجويز العلاقة الظاهرة الاترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها التابعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها الا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا عرفت ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل اسد للشجاع فانه مطرد مجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخاء موضوع لمن من شانه البخل فلا يشتمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا كل ما يستقر فيه الشيء اقول والقارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول والايجاز الاطراد والتحقيق

يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز يختص فيما حصل فيه الرخصة فهو مطرد وان اريد به بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار لمناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك اسئل الشجر واسئل الابريق ونحو ذلك فانه كذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل الزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من نسا افراد المحمول غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف النوع

قانون اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني بل الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فلم يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا او المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى ره على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو وهم والثاني منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتأخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا ممنوع ولو سلم فمقاومته للظن الحاصل عن الوضع مم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيؤثر فيه ويتبع على ذلك لزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التمييز وحيث لم يتميز فالوقف وردّ بمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم ان اللفظ استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى آخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الآتي ولكن الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا

والتعلم انه هل هو او غيره وذلك الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فلم يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ اذ الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر وهذا انما يكون من باب التنصيص او الحمل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو اخبر الامام في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول اقرء في ليلة القدر مثلا الليلة فلانا ونقل المستعمل فيه فيتضح علم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتبديل الموضوع له لو عينوا المقابح وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجازا بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والطهارة والقيام فاذا استعملت في القرآن المشروط بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذلك اذا راينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا راينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالي عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر الماخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر هي اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق

المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فيتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان ماذا وان المراد بالمعاني ماذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذ الحد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه فان المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه تعالى ومما حققنا ظهر لك انه لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اذ انما هو في صورة التردد بين كون المستعمل فيه او فردا مجازا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فالظاهر بعد اشتراكه لفظيا هنالك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الحقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة واعم الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فيها كما وقع من صاحب المدارك قال في مزدوجات ابنه واعلم ان النصوص مما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا قال في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانا اجيب بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه فيما حققناه واما نظير هو دعاءنا رحمهم الله في الاستدلال بهذه الاخبار فيلحق كون المسكر خمرا حقيقة والفقاع خمرا لكن لم يوجد استدلالهم فيه وان الاستفادة والتشبيه مطلقا يقتضيان المشابهة في جميع الاحكام او وقوعه في كلام الحكيم والاحكام الظاهرة الشايعة وفيها ليس النجاسة ووجوب النزح فقد ذكروا في مثل ذلك ورتبوا عليه احكامه الاجمال ... وجعل التشبيه التام او لوقوعه في كلام الحكيم والمشتركات في الاحكام الشرعية ... لظهور الاحتمالات بين هذا القبيل وامثاله

الحقيقة
معكم وواحد من
الامور الخمسة من المجاز
والنقل والاشتراك والتخصيص
والاضمار دلالة ارجح الحقيقة الاول
يثبت احدها بالقرينة او دليل خارجي واما اذا دار
بين واحد من الامور غير الحقيقة واخر منها فيتصور منها
صور عديدة تتصاعد من معارضة كل اثنين من الخمسة المذكورة

(الطوافين فى البيت صلوة) **قانون** قد ذكرنا ان الاصل فى التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزائد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا فحيث علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاولى كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة للاصل الموضوع له المتجددة الطارية له الحاصلة بسبب دواع خارجية فيتصور هناك صورة عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال يحصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منهما مرجحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته فى العبارة وكونه ابلغ ولانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث بعدهما من الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد فى نفس الامر وان المجاز يحصل من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضى الوضع فى المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضى بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضى التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه فى المشترك وان الاضمار ايجاز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهى متيسرة والاول متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه بعينه اى التخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص [illegible] لحصول المراد وغيره مع تمام الوثوق على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينة يحمل على الحقيقة وهى غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوى للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التى ذكروها وفى كثير منها نظر اذ اكثرها معارض بمثلها والبسط فى تحقيقها وتصحيحها لا ينبغى لهذا المختصر وحاصل الغرض المستدل فى الترجيح بهذه الوجوه ابداء كون صاحب المرتبة الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن فائدة فلا يختار المتكلم ما هو احسن وانقص واقل فائدة الا فى حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها ولكن [illegible]

جماعة من المحققين كما اسلفناه سابقا يجب التوقف توسع قوله لكثرته واوسعيته فى العبارة اقد يترك كون الاشتراك

الكرسى
المجاز ويقرر ذلك بان
جماعة احدهما ان الالفاظ اسما
بنا وافعالا وحروفا اسما مشتركة فانا نعلم
لفظ الآن هو مشترك بين معناه الذى وضع له وبين
نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا على ما قال
النحاة فى كونهم من حرف جر وضرب فعل ماض ان من وضرب اسمان لهذين اللفظين
الذين هما فعل وحرف وثانيهما ان الكلمة اسم وفعل وحرف واكثرها مشتركة كما يشهد
كتب النحو وكذا الافعال فان الماضى والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين
الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب واما الاسماء فان الاشتراك فيها اكثر على ما يشهد تتبع اللغة
فاذا ضم اليها الافعال والحروف غلب الاشتراك على الانفراد والوجهان كلاهما ضعيفان اما الاول فانه على تقدير تسليم
وضع اللفظ لنفسه ايضا لا ريب ان ذلك غير المدعى اذ المقصود اثبات غلبة وضع اللفظ للمعنيين فصاعدا ولو كان
احدهما او كلاهما الفاظا فرضا مثل الكلمة والكلام والاسم والفعل والحرف للاشتراك بين المعنى ونفس اللفظ كيف واذا
اشتراك بهذا المعنى عام لجميع الالفاظ الموضوعة وليس بغالب فيها كما هو المدعى ومع تسليم الغلبة فلا ريب ان الغلبة
فى حاصلة فى صنف خاص فلا دليل على التعدى فذلك انما ينفع فيما لو دار الامر بين كون اللفظ موضوعا للمعنى ونفس
اللفظ وبين كونه حقيقة فى احدهما ومجازا فى الاخر لا مطلقا وهو واضح واما الثانى فان مراد الاستقراء الكثير ما تحقق خلاف

بلحوق الشيء بالاعم الاغلب فبنا انا نعلم بمعرات غالب الكلمات في اغلب كلماتهم يتبعون ذلك فان قيل الحكماء منهم يتبعون ذلك وما يجدي للاصولي هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم فيقال ان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي ذكر الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة للاذ مجاز ونحوه مما يعتبر له مزيد دخل بموافقته ما له مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شأنه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فيمنع حجية مثل هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكذلك التخصيص اغلب افراد المجاز في العام لا مط واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل وندرتها معلومة وعلى هذا ايقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا وتقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لا الظن بلحوق الشيء بالاعم الاغلب اما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكما ان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة له طارية عليه من جانب الواضع ولذا يقال ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكفي في المعنى المجازي القرائن المعهودة المعد وقد فكذا يكفي في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء بالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية و الاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتأمل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح ع انه قال لا بأس بالصلوة في فرو يماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ

قانون كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على حقيقة اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص منه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي ان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد منهما واتحد فهو وان تعدد ففيه تفصيل

الحقيقة باستعمال اماراتها او القرينة المعيّنة للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان

وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرفنا المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا

فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل يقدّم اللغة لاصالة عدم النقل والاول

اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مط والنفي مط

والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة

على لسان المتشرعة اعني بهم من يتشرع بشرعنا فيها كان او عاميا صارت حقايق في المعاني الجديدة

التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في

الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها من

المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها

فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق ولم يحصل الوضع الثانوي في كلام احد لو جهة

وكان استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلام بلا قرينة فان قلنا بثبوت

الحقيقة فلا بدّ من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال

ولكلّ من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء

فيدور الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع

يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج

الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المحاورين بذلك اللفظ

فاذا سمع النحوي لفظا اصطلاحيا من اللغوي تبادر الى ذهنه ما دلّ على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة

الثلثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي بمجرد ذلك بل ربما زاد بعضهم مضادة وقال الظاهر ان

ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لاجل الفا لشرعيتها في المعنى ثم اعرب وقال ان التبادر معلوم

وكونه لاجل غير الوضع غير معلوم يعني وضع الشارع وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم و

كونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق

ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء

كلمات الشارع ان مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت

حقايق في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا لكن حصل

اختلاف في الكيفية وحصولها فيها او في غيرها من الالفاظ الكثيرة الدوران في زمان الصادقين عليهما السلام

ومن بعدهما ممّا لا ينبغي التأمل فيه كما صرّح به جماعة من المحققين وامّا مثل لفظ الوجوب والسنة و
الكراهة ونحو ذلك فثبوت الحقيقة فيها في كلام الائمة ومن بعدهما ايضا محل تأمل فلابد للفقيه من التتبع
والتحرّي ولا يقصر ولا يقلّد ثمّ انّ ما ذكرناه من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاوّل مما
في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا تحصل الثمرة الا فيما علم انه صار بعد الاشتهار في
هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره
قبله وح فيمكن ارادة المعاني الجديدة واخفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل
على اللغوي وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرناه ولنتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر و
الله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل
تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة
فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء والشرط خارج عن
المشروط وكذلك الغسل هو غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة و
ردّ بانه يلزم ان يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس اولم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل
ويلزم هذا القائل نفي التركيب للماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم
في اثبات الاجزاء والشرائط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية
لا بد ان يتلقى من الشارع وامّا موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف
واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذلك كل لفظ يستعمل في كلام الشارع لافادة الحكم او
لافادة بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كا
لصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو
وامّا هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية
الامر انه يقارنها بما ثبت عنده من الشرائط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع
واحدثها فيصير العبادات من باب مركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد في حصول الامتثال
به من حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك في كون شيء جزء له او شرطا له فلا يمكن القول بان
الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان
وامّا على القول بعدم تركيبها بل فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تامل فيه والباقي امور خارجة
عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرائط الخارجة باصل العدم كالمعاملات وامّا بناء رفع كلام

هذا القائل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعا والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوى لابد ان يحمل على الشرعى لكونه اشهر مجازاته واشيعها بهو عجيب لما عرفت من انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافى والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا فى كون شئ جزء لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لابد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية فى الخارج فيه خلاف ولابد فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهى انهم اختلفوا فى كون العبادات اسامى للصحيحة والاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفى فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع فى الحقيقة فى انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهية المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة فى هذا النزاع تظهر فيما لم يعلم فسادها فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها او لابد من العلم بالصحة فمع الشك فى صحة خلية شئ فى تلك الماهية جزء كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثانى بخلاف الاول للشك فى الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك فى الجزء والشرط وان الاول مضر على القول الثانى ايضا فلعله مبنى على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يصدق الاسم على الثانى مع الشك فى جزئية شئ اخر له وفيه ان مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم فى التعارف الا يرى ان الانسان لا ينتفى بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل رأسه ورقبته والحاصل انه لا ريب فى ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا فى هذا الاختلاف بوجهين احدهما ان نقول ان الواضع الشارع اسماء لهذه المركبات واستعمل فيها بمناسبة فهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن للارادة ولكنه لما كان الماهية عبارة عن المركب عن الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرائط والشرائط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط ولا من وضعه بازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها

قوله فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك اى فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك الشرط والجزء مع عدم العلم بذلك الفقدان كما هو المفروض على القول الثانى وهو القول بكونها اسامى للاعم لصدق الماهية عليها ...

... الشرعية فاما استعمالها مجازا واذا فرض كون المعنى المجازى هو الصحيح بناء على القول بالصحيح رجع الى انكار ورود استعمالها ... فاين الفرق ويشهد بذلك ان ...

قوله ثم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة قد يشكل في تصوير كونها اسما للاعم فيورد على القول بان الوضع للقدر المشترك بين الزايد والناقص بحيث يكون استعماله في كل من الزايد والناقص
على وجه الحقيقة غير معقول اما عدم معقولية القدر المشترك بينهما والعدم معقولية كون الاستعمال على وجه الحقيقة حتى في الزايد وذلك لان الزيادة في الزايد لا ان يراد بها داخل في حقيقة
القدر المشترك او زايد خارج في حقيقة الفرد وعلى مع كونها من مشخصات الفرد الزايد والاول محال لا سبيل اليه لامتناع اختلاف المعنى الواحد بالزيادة والنقصان فان دخول الزيادة في حقيقة القدر

توجب تبدل هذا الشخص من الهيئة بشخص آخر زايتهما ما ينبغ جزء
للاعتقاد الامر اجنبية عن طريقة الشارع وتتبع كلماته بين البعيد وذلك فوق حد الاحصاء ان شئت اذكرت موضعا منها
ذلك النقيضة التفاتا الى ان النقص في هذه الامور يوجب تبدل هذا

التقييد في العموم في الاطلاقات توجب وهنا في دلالتها فنكون كما هو الاجمال وتسقطها عن درجة الاعتبار وبينهما ان هذا منتهى في لا يكون الاجماع
العموم دون المطلق لجواز ورود التقييد عليه الى ان يقف بواحد كما قرر في محله ومنها ان سيرة العرف بالمطلق

قوله سلفا ان الشك في تحقق الشرط او ما عدا الفرق انه مع الشك في الاشتراط لا يمكن نفيه باطلاق لفظ العبادة او باصالة البرائة فيحكم بصحة العبادة مع فرض عدم اتيانه لا ينفي الاركان الشرطية بخلاف ما لو كان في قدر
الشك في وجود الشئ المعلوم الشرطية فلا يمكن الحكم بصحة العبادة بدون احراز وجوده بل لا بد من احراز وجوده ليحكم بالصحة فلا مقام الظاهر لاصالة عدم وجوده وهذا هو المراد من عدم كونه ... في الاشتراط
موجبا للشك في المشروط بخلاف الشك في وجود الشرط المعلوم الشرطية ... قوله قد يحصل الاشكال او يمنع كون انه قد يحصل العلم بدخول الماهية التامة الاجزاء في المسمى الا ان المستعمل فيه ويمنع الاشكال

اجتماعها الشرايط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع الشرايط
او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسام للصحيحة منها انها اسام للماهية المجتمعة لشرايط الصحة
الزايدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول بانها اسام للاعم انها
اسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزايدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل
ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرايط مثل الطهارة
عن الحدث والخبث والقبلة ونحو ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة والشرايط معا والثاني يقول
بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرايط فيظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرط
شئ لصحة الماهية فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة فلا بد من العلم بحصول
الموضوع له في امتثال الامر بها ولا تحصيل الا مع العلم باجتماعه لشرايط الصحة واما على القول
الاخر اعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرايط فيحصل امتثال الامر الوارد
بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرايطها وما يقال ان الشرط في يوجب الشك في المشروط
معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان هذا الشئ شرطا يتوقف صحته
عليه ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرايط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة
الاجزاء فان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان
المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء ولكن
لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام
في وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها من الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون انها
مامورا بها ومطلوبة لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبة له ويظهر الثمرة
ح فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا بان راه يصلي فراى من صلى ونقص طمانينة في احدى التشهدين مثلا
او لم يقرء السورة في احدى الركعتين فبر النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع
ومامورا بها فكونها مصداق الاسم معنى وكونها مامورا او مطلوبا يحصل به الامتثال معنى اخر
لا بد في الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الاعم
مرين ويظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والصحة بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية
شئ للصلوة ولم يعلم فساده ابدون فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها
اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء في جامعيته لشرائط

الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها وغيرها من سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو

كونها اسامي للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده

وصحته بل واكثر ما علم فساده ايضا وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي

للصحيح لزوم القول بالف ماهية لصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر و

للمحافظ شيء وللناسي شيء اخر وكذلك للشاك والمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر والغريق الى

غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير

ذلك واما على القول بكونها اسامي الاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه احكام ... مترتبة على ماهية

واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء اخر وكذا

اتصاف الصلوة بالتابعية فانا لما هو لكل شيء منها اسماء اخر ولا دخل في اشتراط شيء بشيء اعتبار

في تسميته به ومما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة

بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا بمعنى الاعتصاب انا ولا زيادة كونه

منهيا عنه ومع ذلك تعد ركوعا لا يقال ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن منهيا

فان من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة بحيث

يحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة

حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيح واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن الفاسد

عن الشرائط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي

الاولين منع ولعل المدعي لذلك انما غفل من جهة الاوامر فان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا ايضا

لعلم اختصاص محل النزاع في الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله

عليه السلام لا صلوة الا بطهور ففيه توجه المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ

النظائر كقوله لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك وفيه

ان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل الرجل في الدار واما مثل هذه الهيئات التركيبية التي

نفس الذات موجودة فيها في الجملة جزما والمراد فيها الا نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصالة

الحقيقة فيما يشك كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل

فيه هذا الاحتمال التخيف وهو كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عدم نفي الذات بمجرد انتفاء شرط

من شروطها فهو لا يخرج هذه الحيثية عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك ترى الفقهاء هنا ...

الثاني قوله مع ان الصلوة شيء والوضوء والقبلة ... هذا من جملة المؤيدات للمطلب تقريره ان يقال ان الماهية المقيدة كالصلوة مغايرة لماهية قيود الصحة كالوضوء والقبلة ... والظاهر في تغاير الماهيات ...

الاسامي وعدم مدخلية القيود في تسمية المقيد لكنه المسلم وهو يناقض مطلوب الصحيحي والاول ضروري ... والثاني مقتضى استقراء الاوضاع ... للاصطلاحات فانه لا دخل لقيود الصحة في

تسمية المقيدات ... سواء ترتب ... عليه كالنبي الركع ...

ان كان قائلا بان في الماهية وانما يجب الوضع الشرعي لها ... وكثرة الحاجة ... الماهيات

اصناف المكلفين

المختلف وظائفهم بحسب اختلاف

حالاتهم ترجع دعوى الوضع الى اعتبار الماهية ...

جنانية ... في كل رتبة من مراتب التركيب الحاصل ...

لا ظنية ... جزء المسمى فيكون اللفظ عنده ... جميع هذه المراتب

مشتركا اشتراك اللفظي ويلزم ... قوله تعالى اقيموا الصلوة ونحوه من خطاب الشرع

استعمال اللفظ في جميع هذه المعاني ان التكليف بجميع وظائف المكلفين يستفاد من هذا الخطاب ...

اللوازم كلها باطلة لا يلتزم به احد ... قوله كما يظهر من تتبع الاخبار ... الاستدلال على المختار ...

المشترك بين الزائد والناقص بالمعنى الذي حققناه او معقول ... يدركه الوجدان السليم ويتناول افراد الماهية ...

المعنى ... معقول ... من لوازم القدر المشترك بهذا المعنى ... الزيادة ... وظائف

طائفة من انواع المكلفين المختلف ... وظائف طائفة اخرى ... الاحكام المتعلقة

الواردة على ماهية واحدة التي هي القدر المشترك المذكور ...

جهة تعلق الامر الذي هو فرع كون العبارة جامعة لجميع الاجزاء والشرائط

حتى على القول بالاعم ... الصحيحة بالاضافة ... الاجزاء المعتبرة ...

التداول في مبحث المجمل والمبيّن ولم يحملوا الا انه نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة الفلهية التي هي الموضوع له لكلمة لا فقالوا بان حملها على نفي الذات حينئذ ممكن ثم نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهي منافية لبيان نظائرها بتمامها مثل قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة الفلهية فذلك يوجب الدور والان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة يقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاه في غيرها بالدليل وبقي الباقي فنهذا نقول ان مثل قوله لا صلوة الا بطهور مما كان الفعل المنفي عبادة خارج من سياق النظائر وباق على مقتضى الاصل ولا ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان هذه في جنب البواقي ليست الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه منافية لبيان النظائر من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل وايضا نقول بعد التسليم ان هذه انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ويدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الفاتحة والطهور للصلوة وشككنا ان التورية ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد ره قال في قواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم اكتفي بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله رحمه الله الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا له الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولولا غرض اخر مثل كونها علامة للاسلام وموجب لجواز اكل الذبيحة بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك ونحو ذلك وذلك لانه ره

إن كان اراد من الأطلاق الحقيقي فلا ريب انّ اطلاق الصّلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها

فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حدّ الاحصا وان اراد منه الأطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص

الحقيقة بالحج والتفصيل انّ نقض الامر بالمضيّ لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر انّ مراده الأطلاق

على سبيل الطلب والمطلوبية فانّ التسمية في كلام الشارع تما لا يقابل بالانكار ولنذكر بعض ما

يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لابان ابن عثمان عن الفضل بن يسار عن ابي

جعفر عليه الصلوة والسلم قال بني الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية

ولم يناد احد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فانّ الظاهر

الواضح انّ المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والتحقيق انّ عبادة هؤلاء فاسدة كما دلّ عليه

الأخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الّا مع جعلها اسامي للأعمّ و

ذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعمّ كما نشير اليه من انّ

التسمية عرفية وان كان المسمّى شرعيا ومن جملة ما ذكرنا قوله عليه السلم دعي الصّلوة ايّام اقرائك فانّ

صيرورة الصّلوة صحيحا انما يكون بان لا تكون في ايّام الحيض والتسمية بالصّلوة انما كانت قبل

هذا النهي وليس المعنى انّ الصّلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركيها في حال الحيض بل المعنى اتركي الصّلوة

في حال الحيض وادّعاء انّ التسمية واثبات الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم

لتقدّم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر انما يصحّ اذا قيل معناه انّ الأركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع

الشرائط ولكونها في غير هذه الأيّام واسمها صلوة على القول بكونها اسما للصحيح لا تفعليها في هذه

الأيّام والمفروض انّ كونها في غير هذه الأيّام انما استفيد من قوله لا تفعليها في هذه الأيّام فما

على القول بكونها اسما للاعمّ فلا يرد شيء من ذلك اذ يصحّ المنع عن الصّلوة مع قطع النظر عن كونها في

هذه الأيّام او في هذه الأيّام وممّا ذكرنا يظهر الحال في قوله ره لانه لا يسمّى صلوة شرعا ولا صوما

مع الفساد ولعلّ نظره ونظر من وافقه الى انّ الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل او الحلف عليه هو

قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فتعدّد امر عدم

الصحة لا في الذات فلو نذر احد ان يصلّي ركعتين في وقت خاصّ فالقائلون بكونها اسما للاعمّ ايضا

يقولون بانّ الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصلّيا شيئا فلا يبرأ نذره باعطائه لمن علم

فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما لو جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلّي

او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلّة في حقيقة العبادة ولا مرجّح عنده لاعتبار

الثانية فلتقدم التسمية قبل النهي على اعتبار هذا الشرط انّ تقدم التسمية على النهي لانّ التسمية بيان الموضوع والنهي بيان

الحكم

والموضوع مقدم

على الحكم بحسب عادة التكلم

حيث انهم يتصوّرون اوّلا ذات الطرفين

ثم ينسبون احدهما الى الآخر وبحسب النظم الطبعي ايضا تقدم

الاحيض في باب المنهي عنه لنفسه بارجاع الظرف في قوله دعي الصلوة الى الحيض

ايام اقرائك الى الموضوع وهو الحيض او الحكم والنسبة الحكمية

الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فتحنث

ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم

على الصحيح كما كان بنا ينبغي المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم وسنشير

الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في

صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على

ذلك المحال لانه يلزم ح من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي

النهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما

تتعلق بالصحيحة على مفروضهم فبحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة

الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو

مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا

ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن حال المصلي اذا اراد

ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على

الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الآراء

فاذا رأى من نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى

يغسل غير الجنابة بلا وضوء او مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة بدون ذلك لصالح قد يكون

مذهبه او رأي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده

المطابق لنفس الامر بظنه وكذلك ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وسائر الشروط ولا

ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبتني عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم

نقف الى الآن على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون على من ظاهره الوفاء والتبس ذلك

الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار عن مذهب الائمة

في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت او ندبه

يأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك

الامام السورة او نحو ذلك فاما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه ائتم بمن يحكم بصحة

صلوته شرعا والنذر والثابت من الشرع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا

الا من جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه

صحيح علماً من هذه بقي الكلام في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو مور الاول انه يستفاد منه ان الحقائق
الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك
بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله ره وسائر العقود على تاليه لا المتناهيات الجعلية
ايضا الثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري
في سائر العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق ره في الشرايع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف
الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد
الثاني ره في شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة
والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار
به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا
بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد
اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب في المسلمين ارادة الصحيح
فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح
من دعوى التبادر فان اراد به ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم
وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظائره واما تمسكه بعدم صحة السلب
فلم يتحقق عندنا لانا لا ننكر كونه حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته واما قوله ره وانقسامه
الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس بحقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل
اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ
ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى
مجازي يشملهما فهو مع انه لا يلائمه ظاهر كلامه ره اول الكلام الثالث ان الدخول في العمل على
وجه الصحة يكفي في كونه صحيحا اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على وجه الصحة غير الاتيان با
لفعل الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من باب القران
المحتمل وضعه للمجموع والكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان
للمجموع وعلى ما ذكره يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا الايضح على المختار
ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرناه في نوع
كلامه ره ومن وافقه من ارادة الصحيح في امثال ذلك وان بني على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر

لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو اما مبني على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او تاييد الدليل به فلاحظ الانتصار وقد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعي وفي مسئلة المنع عن صلوة الضحى وغير ذلك واما ما استدل لا له بالاصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء و كيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق ممن يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام والشرايع والعبادات فكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت منسد لنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات وكما يكون بقاء التكليف بالعبادات امر بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت فكذلك ساير الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض اخر فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام الا لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرء فمثله موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال الاصل واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة اولا فنحن نعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الله ولا نعلمه فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض اخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب ما تقدم الجموع متعلقة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نترجح الحمل

ما ذكرناه وعدم دلالة كلام الشهيد على ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات سيما على مذاق المصنف بل ادعى بعض الافاضل عدم القول بذلك اصلا
وهو كذلك نقول
العقد وهو كذلك خلاف
جماع محقق عدا الشهيد الثاني مع
عدم صراحة كلامه في المخالفة كما ستعرف ذلك
بعنايات الله تعالى لا يقال كيف ننكر ثبوت الحقيقة
الشرعية في المعاملات وتدعي بقاء الفاظها على معانيها
اللغوية وقد تداول الفقهاء في الكتب الفقهية في تحديد الفاظ المعاملات
بتحديدات وعرفوها بتعريفات كثيرة لا تتحد مع شيء من معانيها العرفية واللغوية

الواجب
تميز بعضها من
بعض لتوقف العلم بثبوت
احكامها المختلفة عليه تصدى الفقهاء
لتعريف المعاملات على وجه يحصل التميز بينها في
الجملة ومن المعلوم ان التميز بوجه ما لا يجب ان يكون بالجنس
والفصول الموضوعة لماهياتها المعروفة في العرف واللغة بل يكفي
حصوله باعتبار شرائطها الشرعية ولا يفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك
الشرائط بل يكتفي في ذلك بما يحصل به التميز ولو شرطا واحدا الا ترى انهم في بعض
المعاملات لم يتعرضوا لشيء من الشرائط الشرعية وانهم اقتصروا في بعضها على شرط واحد
وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها في التميز وبالجملة فمقصود الفقهاء مما ذكروه في تعريفات
المعاملات ليس الا تميز بعضها عن بعض بوجه من الوجوه وهذا امر يختلف من حيث الاستغناء عن الشروط
والاحتياج اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد ومن هنا يظهر انه ان كان المقصود من تعريفات المعاملات شرح
مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط بعضا او كلا وجريا في تحقيق تلك المفهومات وان كان المقصود
تعريف المعاملات المستجمعة لشرائط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرائط في تعريف بعض المعاملات والاقتصار على
بعضها في بعض اخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود بيان الاصطلاح ثبت عليه
فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو مع ندرته في نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا لو كان المقصود
بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعة ليس الا معناه المعروف ودعوى
ان المقصود من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تميز المعاملات بعضها من بعض على الوجه الذي
ذكرناه فلا اشكال فان تلك بيت ان المقصود من تلك الحدود تميز بعضها من بعض على ما ذكرنا من الوجه في الحكم بابها

البرائة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه فظننّاه من قبل الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلوة لابد فيها من النية والتكبير والقرائة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القرائة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض العلماء ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما يبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل اخر يدل عليه فح يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت بلزوم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البرائة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابقة الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه رأسا حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادات هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان اداب الصلوة ونحوها فح يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات بضميمة اصل العدم مطلقا سواء حصل لنا ظن من جهة خبر ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء اخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لابد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل الى تحصيل هذا الاجماع ولم يدّعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية او من الاصل والاية الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر له او شرط اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثباتا للماهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتماله على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في صلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد كمال

السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفها وتدارك الركوع فيها بعده وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسألة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية هي على وفق ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند الخصم فاظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون سائر المخالفات وذلك لا يثبت الماهية مطلقا ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل للخصم الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع ح يحصل بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع ومآل هذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان المحقق في محله كما سيجيء انشاء الله تعالى حجية الاستصحاب مطلقا ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت الماهية بل هي بضميمة سائر الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء اخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي ثبت من نفس الادلة انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فيبقى نفي الوجوب وتعيين نفس الاستحباب مستفادا من نفس الاستصحاب واصالة العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الوجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل دون الاخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا محصل لهذا الاستصحاب الا ابقاء المكلف في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني مقتض لليقين بابراء الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من

الاصل بضميمة بناء الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بابد من ذلك لم يثبت من الادلة واصل البراءة ايضا لو لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغالها منا بما ظهر علينا من الظنون الاجتهادية بثبوته

وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة فيقال المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته او شبيهها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة وعلى القول بكونها اساما للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيصح مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وبنفي الشرط المحتمل بالاصل واما قلنا انه لو كان الحيرة في الاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اساما للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت وكذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يثبت بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنا اخر التصور في الجملة فلا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما يناسب تمايز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا في كونه مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا بنينا بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول هيهنا مقامان من الكلام الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتميزها من بين ما هي من صنفه من المخترعات مثل ان يقال المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود المشروط بالقبلة والقيام فترجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع والثاني ان بعد بيان ان المراد ايهما قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في ماء السيل في مسئلة عدم صحة السلب الذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني

لا المقام الاول فذكر تبادر الركوع ذات والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثانيا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضر بها عقلا والعبادة هو العرف حرج ما ثبت فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية ليست شرعية فالتسمية مبنى على طريق العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الامر ثم انهم استشكلوا في المعنى العرفي للغسل فقيل يدخل فيه العصر في الثياب وقيل يدخل في ماهيته اخراج الماء منه وقيل يحصل بالماء المضاف وقيل يشترط المطلق وهكذا او بعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسام للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان هي الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقرائة والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الماهية هل تتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلى في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك في غسل غير الثياب او العصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ايضا جزء لها ام لا او هل هو مشروط بشرط اخر ام لا نعم اذا علمنا ان مدخلية شيء اخر فيه ولم نعلم بعينه فلا يمكن اجراء الاصل ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما نبهناك عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة ايضا مع ان نجد بالشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطمانينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قولنا يجب الركوع الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمانينة في القيام بعد الركوع يمكن

المقدمة

قوله يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام او قد ذكرنا انه قد يتبادر عند المتشرعة من ان ماهية الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهد وغير ذلك كون ماهية الصلوة هو التكبير والركوع والسجود

ان يقال يجب المقدار الزائد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا **تنبيه** يمكن ان يستفاد

مما ذكرنا في هذا المقام من باب التأييد والاشارة والاشعار بكون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير

فالقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما الزائد على الماهية وغيرها

من الواجبات فشروط وزوائد ولعل الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركوع

كل من المذكورات المسمى وان بانتفاء كل منها ينتفي المركب وجعل الباقي الواجبات احكام اخر فليتم

تذنيبان الاول قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما اختص به مما حصل فيه

الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم المكلفين

المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يختص به بل كان عرف الاهل

لسانه فكذلك ايضا كالدينار وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به بل

يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والكوفة

فاذا خاطب الامام عليه السلام مع كونه من اهل المدينة من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي

او المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف **الثاني**

اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر و

كذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه القول

بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغوا كلام الحكيم والقول

بنشاؤ بها في الاحكام الشائعة لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم والاوجه الوجه الاخير

والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مطلقا

قانون اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال

وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات **الاولى** ان المشترك حقيقة في كل واحد

من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في ما عين الواضع اللفظ

للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في

الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة و

اما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة

انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه

اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى تنصب

قوله وهو انسب ... ان المجاز يحتاج الى قرينتين ... بقرينة معينة لاجل تعيينه ...
... اذا اجتمع فيه الحيثيتان ...
باشتراط الوحدة لقربها الاحتمال الاشتباه ثم رتب على ذلك بطلان
التصريح باللاشرطية بقوله فلا يتم اه ثم بعد ذلك شرع في ابطالهما
بدليس المشترك
هذا سوق الكلام في
هذه المقدمة بطريق الاجمال
قوله فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع
اه بيان للرد المشار اليه للقول المذكور
وحاصله ان فرض كون المعاني المستعملة في الذهب و
الفضة مثلا حقيقة في ذلك الاستعمال اما باعتبار اخذ احد
المعنيين فيه الاخر بان يقصد من اللفظ الدلالة على الذهب المعهود

موضوع له هو المعنى والوحدة معا فالموضوع له عنده هو الماهية بشرط ان يكون معها شيء اخر فان قصد ان المراد بالموضوع له ليس هو
الماهية
بشرط الوحدة و
مع الوحدة كما ذهب اليه
صاحب المعالم ره ولا بشرط الكثرة ومع
الكثرة ولا بشرط الوحدة والكثرة يستعمل في الواحد
الكثير كما يفهم من كلام سلطان العلماء ره اذ لم يثبت من الواضع
ذلك الاطلاق والتقييد والاصل عدمه لكون تلك الاعتبارات في ترتبه
الحوادث بل القدر المسلم الثابت في الاوضاع هو صدور الوضع من الواضع في حال الانفراد
وفي حال الوحدة والزائد على ذلك في حيز المنع مع كون الوضع كالاحكام الشرعية توقيفيا ولا يعلم الرخصة
منه في التجاوز عما علم ثبوته قطعا وعدم العلم بالرخصة دليل العلم كما لا يخفى هذا وقد ذكرنا هنا تحقيقات
على سؤال وجواب كتبناها في الحاشية ولا بد من ذكرها ليكون تنبيها للغافلين ... فان قلت ما ذكرته بيانا في التحقيق ... مسئلة الوضع
فانهم اختلفوا فيه نفيد ان الالفاظ باسرها موضوعة للموجودات الخارجية ... تدل على الخارجية بواسطة الموجودات
الذهنية ... للموجودات الذهنية لتغاير الالفاظ ... التخيلات ...
زيدا فنقول زيد ثم نطقنا عمرا فنقول عمرو ... للماهيات لا بشرط شيء والقول الاول باطل لعدم انحصار الا
لفاظ الموضوعة في الموجودات الخارجية ... بوضع اللفظ للمعدوم والممتنع ايضا ... بسبب اختلاف
التخيلات ويمكن بسبب تنزيل الموجود الذهني منزلة الموجود الخارجي الذي وضع اللفظ له ...

... بوجه المقيد ... لو كان عدم الوضع له ولما كان ... الاوضاع الثلاثة ...
والوضع توقيفي يحتاج الى الثبوت ولا يجوز التعدي عنه ... هو وضع اللفظ للمعنى في حال الانفراد وكما
لم يصدر البتة بالوضع للمعنى بشرط الوحدة لم يصدر ... بشرط الوحدة والتعدد ...
اختلط الامر وثبت ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة والكثرة وان ... اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه
وذلك لا يصدق الا بوحدة اللفظ والموضوع والحقيقة هي الكلمة المستعملة في الموضوع له ... فالاستعمال ايضا لا بد ان يكون
واحدا لان الاستعمال في الموضوع له لا يكون الا استعمالا واحدا وليس المراد الاستعمال في جنس الموضوع له لان
جنس الموضوع له ليس نفس الموضوع له كما لا يخفى والاستعمال في الاكثر من معنى ليس استعمالا في الموضوع له
اذ الموضوع له في المشترك هو كل واحد من المعاني منفردا وبالاستقلال واطلاق لفظ
الموضوع له على كل المعاني باعتبار اشتراكها في هذا المفهوم لا يوجب كونها
موضوعا له اللفظ حقيقة مع انا نقول في الاستعمال ايضا
نظير ما قلناه في الوضع من ان الذي وصل الينا
من العرب هو الاستعمال في الموضوع
له الواحد والاستعمال
في الكثير ...

مع كونه جزئيا حقيقيا انه اذا اخذ بهذا الوصف دون ... القدر
مما عداه وان كان بالنظر الى ذاته ومع قطع النظر من ذلك
الوصف كليا بالنسبة الى ما تحته كالحيوان الناطق
في معنى الانسان مثلا فانه مع قطع النظر عن
الوصف كلي بالنسبة الى زيد وعمرو و
بكر واذا اخذ انه موضوع له
للفظ الانسان صح
صدقه على زيد
وعمرو وبكر

لانتفاء الوصف عن الافراد فكان جزئيا حقيقيا ... اليه ان ...
... الكثرة ...

القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا بقرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فنتوقف في المعنى المراد حتى يتعين
بقرينة اخرى فلا يتحقق لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج
الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك فقد يكفي بقرينة واحدة اذا اجتمع فيه الحيثيتان الاولى
ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي
بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع
واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في
مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد
يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا اليه في اول الكتاب **الثانية** ان اللفظ المفرد اعني ما ليس
بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة
عليه بذلك اللفظ منفردا توضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو تفهيم بنفسه فلو كان في
دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء اخر او كان للمعنى شريك اخر في ارادة الوا
بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه اقول
ان الواضع يصرح بان اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر وبشرط الوحدة
ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد وفي حال
الانفراد لا بشرط الانفراد حتى تكون الوحدة جزءا للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد
هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له
هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين
فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا هو جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له
كليا بالنسبة الى افراده وباعتبار الكلية والجزئية الجعليتين الحاصلتين من ملاحظة انضمامه مع
الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا
له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد فان شئت توضيح ذلك
فاختبر نفسك في تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له
بشرط ان يراد الوحدة او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار
الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان
المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الو...

المقدمة

موضوع الاة اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى حالة الوحدة لا بشرط الوحدة **الثالثة** المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدى عما حصل الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولابد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا وان الرخصة في اى نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بعض من العرب وتصريح منه بل يحصل لنا من استقراء استعمالاتهم الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمال في ضمن اى فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد تلك الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فالذى يجد الرخصة من نفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا في جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان ذلك الكل تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس في استعمال سائر الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا العرب يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف في اية السرقة والى المرفق في اية الوضوء والى الزند في اية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعانى الحقيقية في المعانى المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا اعنى لا يريد في الاستعمال الواحد الا معنى مجازيا واحدا وفي الجملة المجازات المستعملة وحدانا غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة **الرابعة** المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من ماهية واحدة لا الشيئان او الاشياء المتفقات في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز فان شئت اختبر نفسك في مثل رأيت مسلمين ومسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان ورجال مسلمون لا

قوله وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين اقول توضيح ذلك ان رجلا مثلا طبيعة كلية متقررة في نفس الامر بعينها ثابت له الرجولية مقابل للعموم الرئة ...
اللفظ له يقال له الجنس ولا يعتبر فالتحقق مفهوم متوحد ... ولا كثرة اصلا بل يقال له ماهية لا بشرط شيء واللفظ رجل مع قطع النظر عن اللام والتنوين والالف والنون والواو والنون اذا وضع
لهذه الماهية يقال له اسم الجنس ولا ريب ان لفظ وضع مع قطع النظر عن تلك الملحقات لهذه الطبيعة المقررة وضع شخصي وبسبب الحاق تلك الملحقات لهذه الطبيعة المقررة وضع شخصي ...
الحاق تلك الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين حصلت له اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم ... اذا لحقه التنوين المفيد للوحدة يصير نكرة فالمراد به فرد غير معين من ذلك الجنس ...

الرجلان المسميان بمسلم او الرجال المسمون بمسلم فيعتبر في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم
كلي في مفردها ايضا مثل المسمى بمسلم او المسمى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه
لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا
استعماله حقيقة في الشمس والميزان او البصر والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم ههنا قرينة
اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فتكثر الاحتياج الى
القرائن **الخامسة** المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة
وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية
لا بشرط شيء واذا الحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معين واذا الحقه الالف والنون
او الواو والنون مثلا يراد به فردان وافراد من تلك الماهية واذا الحقه الالف واللام فاما ان
يشار بها الى الفرد او لا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة
الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي و
الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا
نفي افراد تلك الماهية واذا اثبات اللفظ لمشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا فلا
شيء يوجب دخول معنى اخر من معانيه فيما دخله حرف النفي اذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول
استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع
ومنها استعماله في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينها الفرق
بينهما الفرق بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني و
قد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فا
لظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركب حقيقي كما مرت اليه الاشارة
وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع
دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في
المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة
لما عرفت في المقدمة الثانية من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله
فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثا

قوله واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة اه اقول توضيح كلامه وتتميم مرامه يتم بالتعرض لمقامين من الكلام الاول ان يكون العلامات في التثنية والجمع لمجرد الاشارة الى الاثنينية والتعدد من غير ملاحظة وضع مستقل فيهما فلا يتصور فيهما حقيقة ولا مجاز بل الحقيقة والمجاز يرجعان الى ما لحقه هذه العلامات اعني المفرد ثم اذا قلت عينان او عينين مثلا اما ان يكون المراد بهما فردين من الماهية شيئين مسميين ولا ريب ان الاول حقيقة والثاني مجاز ولكن لا باعتبار هذه الماهية اعني العلامة والملحق به بل باعتبار لفظ العين المفرد اما كون الاول حقيقة فلان اللفظ موضوع للماهية ويشار بالالف والنون او الياء والنون الى فردين منها واما كون الثاني مجازا فاما باعتبار ارادة المسمى من لفظ العين مجازا ويشار بالعلامة الى فردين من هذا المسمى وهذا خلاف

عن علم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة فهو جزء الموضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو جنبي بالنسبة الى موارد استعمالات العرب اما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك والا لزم الاشتراك وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى ما لحقه علامتهما لا الى العلامة والملحوق به معا فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيهما الحال في مثال من الحلو فان لفظ عينان او عينين مثلا يراد به الشيئان سواء اردت منهما الفردين من عين او شيئين مسميين بالعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منهما اعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعينة الواحدة ويشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالالف والنون الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا اوضح مما ذكرناه وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية او التعدد بل الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني ما يراد بها اثنان من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستبدا بوضع على حدة فيمكن القول بالتجوز في هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابهين لفردين من ماهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا يثمر فائدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجازي اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي

داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه فتامل مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة ح نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا القدر المشترك على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل وتم الكلام على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما مر وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ و﴿أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾ فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نهج اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعله من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بهما على ظهورهما في ارادة الجميع ههنا موجودة واما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا واحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد والكثير والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان المانع متنف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فلتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزءا للموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرار المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق

في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما يقال زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال الانفراد المعنى في الارادة كما حققناه سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى ان يقال العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بيّنا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الآن ويراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه في المثبت حق وجوابه عن التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد المهية المثبتة لا في المشترك في الاسم كما حققناه الآن يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذا مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا **قانون** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نحو استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوّزه مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة من ان وضع الحقائق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف فمع القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا غيرها من المعاني المجازية الاخر وبهذا يثبت عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا يعني ان يرى في قولنا

رأيت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط واما هو مع الرجل الشجاع فلا وايضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان والارب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هي المانعة عن ارادته بالذات لا مطلقا فكذا يمكن ان يقال بان مرادنا منها المانعة عن ارادته منفردا ثم ان يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما موردا للنفي والاثبات اقول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يرد فيه ان ذلك مناقشة لفظية فان مآلها يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانع في المبحث السابق فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم الاجتماع مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم وغاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام او انفهامها من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الآيتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن وايضا المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال فيه اصالة لا الاستعمال فيما يتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فبانا نقول انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا ينفك ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة

المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يتجه فرض المعترض اذ اللفظ لم يستعمل في المعنى الموضوع له و
المعنى الموضوع له معا وصرح بان لهم في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني في شرح المفتاح
واما ثانيا فبانا نجعل البحث فيما ينافيها تصان وقاست القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية
وبالجملة انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا مع
المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن
ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا
فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتامل وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في
المجاز انما تمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة
اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة
على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء ره وفيه ان دخول المجاز
في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي على ما صرح هو ره به ايضا في حواشي
المعالم وقال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس
بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الافرادي وليس هنا ارادتان منه
منضمتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم لو جوز ان يريد من البدلية ارادة هذا
وهذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان من الظاهر ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء
البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما
هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة
والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم
ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال مع ذلك بكونه حقيقة ومجازا بان
اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال
لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه
واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون
مجازا يعني ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل
الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا لانه يراد به معنى
ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان

الالفاظ كلها مشتقة وتكلفوا للمبدءات اشتقاقا حتى قيل ان الزجاج صنف كتابا ذكر فيه اشتقاق جميع الالفاظ بل
ابن
جني ان الاشتقا
ق يقع في الحروف فان نعم
حرف جواب والنعم والنعيم والنعماء ونحوها
مشتقة منه واقسام المشتق على ما ذكروه ثلثة فانه
الفرع المشتق اما ان يشتمل على جميع حروف الاصل المشتق منه
وترتيبها ام لا فالاول هو الاشتقاق الكبير ويسمى صغيرا ايضا وشذ اليه الاشارة
بمثل جذب وجبذ ولكن في القاموس الجبذ الجذب وليس مقلوبه بل لغة صحيحة ووهم الج
وهري وغيره وفي المصباح جبذ جبذا من باب ضرب مثل جذب فقيل مقلوب منه لغة تميمية وانكره ابن
سراج وقال ليس احدهما ماخوذا من الاخر لان كل واحد متصرف في نفسه ولعله لذا عدل عنه العضدي في شرح مختصره و
ناك والثاني هو الاشتقاق الاكبر مثل ثلم وثلب ويعتبر فيه موافقة اللفظين في بعض الحروف الاصلية كما قيد والاول
منه مناسبة ما قيد الحروف في النوعية والمخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الحبس مع المنع والقعود مع الجلوس ويعتبر فيه
ايضا مناسبة الفرع والاصل في المعنى فان معنى ثلم في الجدار كونه مناسب معنى ثلب في العرض من جهة الاختلال ويعتبر
في الثالث موافقة اللفظين في الحروف الاصلية دون ترتيبها مع مناسبة المعنى كما يظهر من العضدي وظاهره اعتبار المناسبة
بها اعتبار تغاير المعنيين ولعل هذا هو السر في عدم تمثيل العضدي بمثل جبذ وجذب لهذا القسم لاتحاد معناهما ومثل بكنى وناك
فان معنى كنى يناسب معنى ناك في الاخفاء وقيل هو اتفاق اللفظين في المعنى وفي الحروف دون ترتيبها فيدخل فيه مثل جبذ

المصدري في ما يفيد عنه بالفارسية بما في اخره دال او نون او تاء اوزان لبس في المشتقات لما ان وزن المصدر ليس فيها
بل مادة المشتقات هي مادة المصدر التي اشرنا اليها فالمصدر ايضا من المشتقات والمادة لا توجد في الخارج الا في ضمن احد
من تلك الهيئات انتهى وفيه انه لم يظهر من احد في تحديداتهم للاشتقاق الاصغر كما هو محل الكلام في المقام على اختلافهم فيها
اعتبار وجود المشتق في المشتق منه بهيئتها فان الاشهر الحدود على ما قيل ما نقل عن الميداني من ان تجد بين اللفظين تناسبا
في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وقال الحاجبي المشتق ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه وقال الآمدي المشتق ما
دل مع معنى بحروفه الاصول ومعناه بتغيير ما وقيل المشتق ما غير عن صيغة حروف اصله الاصول وقيل هو ان تاخذ
من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على ما يناسب معناه الى غير ذلك من تعريفاتهم وليس في شيء
منها اشعار بما ذكر وليس المراد من اعتبار المناسبة في التركيب في بعض هذه الحدود هو
المناسبة في الهيئة بل المراد منه موافقة الفرع للاصل في حروفه الاصول مع ترتيبها
المعتبر فيه كما يظهر من ملاحظة كلماتهم والانصاف ظهور تلك الحدود
في كون الاصل ذا هيئة وتركيب كما لا يخفى ويكون في
اشكال عدم وجود المعنى المصدري في الا
فعال والصفات المشتقة
بل لو لم وضع
المصدر

للمعنى الحدثي السري في جميع المشتقات الا ان ما يتبادر الى الذهن في بادي الرأي من زيادة في المصادر من هذا المعنى الحدثي

٧٤

ونه دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط أو بالعكس ... الأسد راكبا برنجر بعض موضع النزاع ... من حيث كيفية معنى الانقضاء من حيث المضاف اليه ان الزمان المنقضي عن زمان النطق او زمان النسبة وبيان ذلك كله ... ما يتوقف عليه اسم مقدمات الأولى في ضبط استعمالات المشتق بحسب التقييد

زيد قائم امس المستعمل فيمن قام امس وقولنا زيد قائم الآن او بدون القيد المستعمل فيمن قام امس وواحدة بديهية

كلي فتدبره

بجعلها صورة ثالثة

فصاحب التعبير النطقي يجعلها

ثانية الثلث الأولى كقولنا زيد قائم امس

المستعمل فيمن قام بالامس وصاحب التعبير النسبي

ينكر ذلك ويقول ان مثل ذلك حقيقة لوجود الاتصاف في

حال النسبة ويلزمه ان يتبدل ذلك باولى الثلث الأخيرة وهو كقولنا

زيد قائم غدا المستعمل فيمن قام الآن حيث ان الاتصاف فيه قبل زمان النسبة فينقضي

تحت المتنازع فيه وصاحب التعبير النطقي ينكر ذلك ويقول انه حقيقة لوجود الاتصاف حال النطق

وان يقع لك صعوبة في ادراك هذه التشقيقات والتوضيحات التي بذلت دونها وسعي فانظر الى ... في

في كثير منها احد فيها اعلم في سنعين في ذلك بهذا الجدول الرابعة اذ نعرفت تطرق الاحتمالين في مراد الازمنة الثلثة في كرين

اضافة ازمنة النسبة في جانب اللفظ اضافة الاتصاف بالمبدأ الى زمنه الاتصاف في جانب المعنى	زيد قائم امس ... اي الامس ...	قائم الآن ... اي الحاضر الذي هو زمان النطق ...	زيد قائم ... غدا ... اي الحاضر ...
للمنقضي في زمان النسبة	الماضي للآن اي الحاضر الذي هو آن النطق	مقدم نفس الآن الحاضر الذي او آن النطق	مقدم القائم الآن اي هو الحاضر الذي هو آن النطق
... زمان النسبة	زيد قائم امس اي اذا اريد ... الامس ... حقيقة ... التعبير الاول ...	زيد قائم امس ... الذي ... القيام ... حقيقة ... التعبير ...	زيد قائم غدا اذا اريد ... ليحصل القيام ... اي الحاضر الذي هو آن النطق ... حقيقة على التعبير الاول
ليحصل بعد زمان النسبة	زيد قائم امس ... الامس ... الحاضر ... حال النطق ... حقيقة ...	زيد قائم الآن اذا اريد ... ليحصل القيام ... مجاز ... التعبير ...	زيد قائم غدا اذا اريد ... لا يحصل القيام ... مجاز ... التعبير ...

موضع النزاع وتشقيقه على التعبير النسبي او النطقي بر قيد الشرنا الى وجود الخلاف في ذلك فلا بد فيه من تحقيق الحال فنعلم

لانه لم اظفر في كلماتهم على نص باحد الامرين الا ان المختار فذهبنا الاول وكذا بعض من تأخر عنه وانظر

ان مرتضى المعظم ايضا كما لا يخفى على خلافا لما يظهر من السيد ركن والشهيد في المنية والتمهيد

على الاول في طي استدلاله على مختاره في محل النزاع وهو كون المشتق حقيقة في المنقضي

قال الثاني ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل كضارب مثلا اذا كان

في تقدير الماضي لا يعمل فلا يقال زيد ضارب عمرا امس ولم ينقرر

عندهم ان اسم الفاعل صح اطلاقه على ذات وجد منه

الفعل في الزمان الماضي لكان هذا الكلام لغوا

ثم قال وفيه نظر لان ذلك

انما يدل على صحة

في المحاورات كما يقال لمن جرى بيده صدقات جارية ببقاء اثارها مدة

سنة ابدية

انت حي بعد

مائة والمراد ان حيوتك

الحالية لاستمرارها كانها باقية

وكيف كان هذا القياس الاستمال

الفاشية وناهيك في تجويز هذه الصورة تجويز

ما جر النسبة عن زمان الاتصاف في مثل زيد قائم

الآن وقد قام بالامس بالاتفاق وان وقع الخلاف في الحقيقة

والمجاز وكذا في تجويزات تجويز تقديم النسبة على زمان الاتصاف

الخطاب لا يجب كونه زمان النسبة فان خطاب اقتلوا المشركين و

نسبة المشتق تابعة لنسبة الكلام كما مر اليه الاشارة و

يأتي تفصيله لا الاجل نفسه من حيث هو لانا نقول لمجرد

كون الخطاب للمشافهين لا يقتضي كون الآن

الحاضر ظرف النسبة الامر اليهم ايضا بل

لا ربط بينهما بوجه وانما هو مبني

على كون الامر للفور و

هو لا يقول به

هو ايضا

من الفور والتراخي وحصول الامتثال باتيانها كان ويستفاد الاية يقتضي

زمن النسبة وجوب قطع اي ضرب في جميع زمان يكون سارق كان في

بمعنى الماضي في الجملة انما على كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا وان النزاع ولا يتم ذلك الا على كون مداره على ماضي زمان النطق والا

في بيان المشتق

٧٥

اصل الجواز واضح وامام فصل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي

بتمامه مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة من وجهين من جهة القرينة المانعة

ومن جهة اعتبار الوحدة وان اريد مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد فاتجه الجواز لان

المعنى الحقيقي يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده فيه مع ان ذلك

يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد

الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي لان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى

الحقيقي لابد ان تكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الآخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان

القرينة مانعة عن المجازات الأخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض

وجوب قيام قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين

من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية فالامر اوضح **قانون**

المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد المبدأ فيه

في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما مجازا

الظاهر ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد به التلبس على من يتلبس

بالمبدأ في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة الاول والظاهر

ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل الضارب

في قولنا زيد ضارب غدا بيانا في دعوى الاجماع وهو باطل لما حققناه سابقا من ان الاستعمال اعم

من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدأ اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدأ في الماضي من

الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل

له المبدأ وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة الى زمان النطق لما ذكرناه احسن ويظهر الثمرة

في مثل قولنا كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف

نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا

ومن هنا يظهر لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدأ ايضا فتامل وهنا تعبير

آخر ان احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له

المبدأ في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر

ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف

فى كونه مجازا والمشهور بينهم فى محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر منتشرة والظاهر انها محدثة من اجل كل واحد من الطرفين فى مقام العجز عن دفع حجة خصمه ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدء من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء فى الثانى دون الاول واخرى ففرقوا بين ما لو كان المبدء حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء فى الاول دون الثانى واخرى ففرقوا بين ما طرء الضد الوجودى على المحل سواء ناقض للضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء فى الاول دون الثانى وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترط فى الثانى دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدء وهو علامة المجاز والثانى انه لا ريب فى كونه حقيقة فى حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزوم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر مرارا وما يقال ان المشتق انما يستعمل فى المعنى الاعم من الثلثة المنفك منه وهو اعم من الماضى والحال واستعمال العام فى الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة فى الحال ولو كان حقيقة فى ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ايضا وتمام ذلك ببطلان ذلك الاستدلال لمن يكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانه يستعملونه فى الماضى وفى الحال وفى الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فينعدم عنه ح مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مرادا من لا يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام والا فلا منافاة ح فلا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدء فى زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس واحدا من الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعى الدلالة على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل لا غيرهم ثم بقيد ون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما فى معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضى لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة فى حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم فى اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع التأويدى

الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما فى الفعل فبمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوى والتبادر من جهته انما هو الحال فيه فان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو التلبس والحاصل ان تحقق المبدء شرط فى صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فلاحظ حال هذه النسبة وبعد الاتصاف بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه فى الزمان الماضى فهو حقيقة وان صار فى زمان التكلم كذا وقد يكون كذلك فى الحال وقد يكون فى الاستقبال كقولك سأشترى ماء صافيا وكذلك الحال فى الجوامد كقولك اشترى عبدا او خمرا او سأشترى خمرا فانه حقيقة وان كان ما يشتريه لم يصر حين التكلم خمرا حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل فى الازمنة الثلثة والاصل فى الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقى الباقى وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بيّنا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه اى خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضى حقيقة وفيه مع انه ينافى الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع قد عرفته حجة مشترطى بقاء المبدء فيما لم يكن المبدء من المصادر السيالة امتناعه فيها لانها تنقضى شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف فى ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف منه انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بعد القليل او تنفس او سعال او بلع او شرب لماء ايضا فى بعض الاحيان حجة من اشترط البقاء فى الحدوثى دون الثبوتى انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق فى حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل فى الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا فى المدركة ح وحجة من خص الاشتراط بما طرء على المحل ضد وجودى انه لو لم يكن كذا يلزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثانى بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع فى الجميع لغة وعرفا ايضا وحجة من اشترط البقاء فى المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط فى المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من

لم يكن جاينا الاستار فاحال الاطلاق بالمعنى ثم اضافة في احد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انه يستدل كون قبله الاثبات وظاهره ارادة الحقيقة فيكون المشتق ح حقيقة في كل واحد من الازمنة

اقول ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ح ان المحكوم عليه حقيقة هو المتلبس بالمبدء في الجملة يعنى للمعنى العام الشامل وما هو اعم منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبنى على ان المراد بالحال الخ في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية محل الاختلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة للمجاز مع ان الاستدلال فيما على من لم يتلبس بعد بحجة الاطلاق او لم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع ونحوه واما على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده فلا يفيد ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان اجراء الحكم ثابت ح بالاستصحاب او غيره من الادلة

تتميم ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد تكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارى والكاتب والمعلم والتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان وفي الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل او شهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود فغير مضر ويصدق على من لم يشتغل من اعرض وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدء فيهما وان طرء الضد الوجودى لا ذلك الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف في العرف فاما في الصادر السيال فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد خلط على بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء ولا غير عنه سواء كان

المشتق يحكموا عليه او به وسواء طرء الضد الوجودي او لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى
المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل
متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة
لملكات هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مباديها على ما في كتب
اللغة اللهم وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع
من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي ان نتامل في موضع الثمرة منها فان المثمرة يجوز ان يكون الملد
فيها هو الملكة فان للشجرة ايضا يتصور نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم وجود
الثمرة بالتلبس فيها الآن يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها اشبه للنسيان
للانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورته ذا ثمرة مثل اغتذائه
والثاني المعنى المعهود الحالي فعليك بالتامل والتمرن في كل موضع يرد عليك

الباب الأول في الأوامر والنواهي

فيه مقصدان

الأول في الأوامر

قانون الامر على ما ذكره
اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار العلو مع ذلك كما اختاره جماعة و
سنشير اليه في آخر المبحث والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب طاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب
من العالي وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشان وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز
خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وظني ان من يقول بان الامر حقيقة في المركب من الامر وحقيقة
في الوجوب هو ممن يقول بالقول الاول ولا بد ان يقول به لمناسبة تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي
اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب والادعائه كما لا يخفى وهو الاظهر عندي
للتبادر وللآيات والاخبار مثل ما منعك الا تسجد اذ امرتك فليحذر الذين يخالفون عن امره الخ وقوله لولا ان
اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله حيث طلبه مراجعتها
الى زوجها لا بل انما انا شافع وكلما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لان
كون المشتقات من هذا المبدء حقيقة في الوجوب وكون المبدء اعم منه كما ترى فالوجوب ماخوذ في
مفهوم الامر فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب
ولا باخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو اما ممن يقول بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه
مستعل وقد عرفت بطلانه او باخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب و
ستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والندب

المشتق

وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيها اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتسخير والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل المامور به الحقيقي او فعل المندوب لا فعل المامور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يميز بين اقسام طلبه بالتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها حتى يعلم انها امر او انها ندب وارشاد وقد ظهر لك ان الطلب اذا كان بما يشتق من اصل الامر كقوله امرتك بكذا وانت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته ورويد واخواته فهو الذي جعله الاصوليون اصلا على حدة ومحل نزاع براسه فنزاعهم في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احدها ان العالي اذا طلب شيئا بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم مخالفته الذم والعقاب اللذين هما لازم مخالفة السافل للعالي حين الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل تفيد الالزام والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها ولكنه هل يفهم منه الالزام من العالي المستحق لذكر اللوم والعقاب ولا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها شخص عال اوجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الثانية اذ الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت عن السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل اللزوم وقد يكون غير ذلك من المعاني وعلى هذا فانما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا بتفاوت رتبة الوجوب الطالب شيء زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيق بعد منع انحصار الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليمه هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا يعني به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثمة يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن تفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو

القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام بمجرد اللفظ بل لعله في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن السائل انها حقيقة فيه او مجاز ويستدل الخصم في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي او هو لا يلائم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب بضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يتمشى الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس نظرا الى كل منها اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة ويكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعده اكثر محرري النزاع في كلامهم واعلم ان ما ذكرناه من الصور الثلاث يجري في لفظ امر ايضا والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه وبطل التردد في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتامل فيما ذكرناه والتحفظ به فان كلام القوم هيهنا مشوش فربما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التمييز بين الصور المتقدمة والله الهادي

قانون اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناها على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى ره بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب عرف الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما وبين الاباحة لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال ان المتفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع منه فان معنى الوجوب وغيره امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الحاصل ولكنه ينحل عند العقل باجزاء كسائر الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الحاصل انما ينحل عند العقل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هنا قرينة تدل على الوجوب وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة

ولتر المبت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك قبح الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما له ظاهر وقبحه ممنوع وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه

اعتقاد ان هذا واجب في ذلك مندوب ايضا غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة

ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ

وكذلك استعمال الصيغة في المندوبات فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بايات

منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب وهو دليل الوجوب

وما ذكرنا هو مدلول السياق لا الصيغة لحذر ليستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم حيث

لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم عموم الافرادي لا المجموعي لجريان النقض بترك مجموع المندوبات

لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية لا السالبة الكلية بمعنى لا يأتون بشيء من اوامره ليرتفع بالموجبة

الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية ومستلزم للعموم

لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية انما تدل على وجوب الامر الشرعي لا الوجوب لغة و

ايضا انما تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة

والتهديد على مخالفتها صدق عليه الامر من الصيغ ففيه ما لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه على الصيغة

اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها مجرد الندب او

الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر مطابقا

لمعناه العرفي طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او طلب الفعل من العالي بعتبرون في ذلك جلية العلو

سيما في التعريف الاول وهو يستلزم الوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة عن العالي

ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يقال باستلزام دلالة الامر على الوجوب

دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجدي في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا

فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب بل يكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر

عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب

الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما تستعمل في غير هذا المعنى

فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذلك افرد البحث في كل منهما فما

اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا

نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا وتما ينادي بذلك قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق

تتمة حاشية في الوجوب بهذه الاية ولا يغيرها لان الحذر من العذاب واجب في نظر العقل فكيف يطلب الشرع جابر الترك بان يندبه ثم وبيجوه وفيه نظر لانه انما الاداوان العقل اذا تصور العذاب وفرضه محققا يوجب الحذر منه واما اذا لم يقع النظر عن فرض تحققه ... العقل اذا تصور مخالف عبد الله سبحانه او عصاه يقضا واجب حذره الى وقوع العذاب والاول مسلم لكن اكون للقائم منه اول النزاع

بعد ذكر هذه الفقرة بينهما بينه معنى التهديد بالمجازاة والتعلق عبارة عن الخروج ...

واللواذ ان يستتر بشيء مخافة ... لو اذا بان ... المنافقين ...

عن ابهاد بهذه السؤال ومن ... عند اشتغال ... بالخطبة كذلك ما يتوجه عليه ...

العالم وما علق عليه ...

قوله وما قيل ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة اه هكذا ذكره المحقق

الجوادرة في شرح الزبدة ...

الوعيد على ما صدق عليه الامر من الصيغ ...

قوله فيفيد ان الاستكبار من ابليس لعنه الله الى آخره فان قلت توضيحات التقرير وطلب الاعتراض على علة المخالفة لاتمام الحجة انما يحسن ان كان العلة مما يكون بينها وصاحبه يقرأ به صار عليه مستهزءا في تحسين اتمام الحجة
في عقاب مخالف الامر من حيث انه مخالفة الامر باقراره بما يشعر بذلك فاذا قطع النظر عن مخالفة الامر من حيث انه مخالفة الامر وعلم النظر الى علة المخالفة لاتمام الحجة فلا بد ان يكون العلة من هذا الباب ليتم
العقاب على الترك من جهة الاستناد الى العلة وان كان الامر للندب ايضا ولا ريب ان قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يتضمن شيئين احدهما العتاب على ابليس في ترك مخالفة امره تعالى

نبيله ورفع الانانية بالمرة لا بالنسبة الى احد دون احد والثانية
حكمة السجود لآدم باعتبار السجود له فان شرفه ايضا يقتضي الخضوع
الامرين في ضمن هذه العبارة ولم يفهم من جواب العلة الواحدة فكيف ينفع في امكان الذم عليه بالانانية المطلقة حتى بالنسبة

اليه
تعالى ايضا فانها
ينفع اخذ هذا الاقرار في حجته
الملائكة عليه ان لو نهم ان ابليس ايضا
ارادة من هذه العلة الواحدة الاشارة الى العلتين
فربما يرد في عبارة تعالى ايضا فانه عليها وهو غير ظاهر من هذه
المجادلة الخاتمة الواردة على طبق افهام العامة ليفهم منه اره قوله وفيه ان
الاستطاعة غير المشية اه فذلكة الاجوبة على ما يستفاد من مجموع العبارة خمسة منع للاول
وقلب من وجهين ومنع للثانية ولانطباق النتيجة تقرير الاول انا لا نسلم الاول لم لا يجوز وسنده ما دل
على جواز المنع لا بتنائها على ما ذكر من الاحتمالات الثلث مع انه يزيد عليها بوجوه لا يترجح عليها لو لم نقل بالعكس فانه اذا
تم الاحتمال بطل الاستدلال لبيان ذلك ان الاحتمالات الصحيحة في مفاد هذه الرواية لا اقل من عشرة بتقريب ان من فيها
اما تبعيضية او بمعنى الباء او بيانية كما ذكره وما اما موصولة او زمانية كذلك والاستطاعة اما بمعناه العرفي وهو القدرة او اللغوي
وهو المشية ومضروب هذه في انفسها وان بلغ الى اثنى عشر الا انه يبطل اثنان منها وهما كون من بيانية وما زمانية على اي من
جهتين في معنى الاستطاعة وتلك العشرة يفاد ثلثة منها وان كان ما ذكره الا انه يفاد ثلثة آخر منها قاعدة اخرى هي ان القدرة
شرط للتكليف واثنان منها ثالثة هي ان بعض المامور به مندوب والباقيتين رابعة هي ان الميسور لا يسقط بالمعسور والقدير
ستر ما ذكرنا بهذا الجدول الا ان عرفت هذا فلتحفظ الجواب الاول انا لا نسلم ان النبي صلى الله عليه وآله رد امتثال امره الى مشيتنا ما دام

له وان
كان ذلك ايضا
يرجع بالآخرة الى الخضوع
تعالى والفناء فيه سيد والثالثة
حكمة الامر من حيث انه امر فان المراد منه
حيث هو حسن ذو حكمة يوجب تبعيتها وان خط
نفس المامور به عن الحكمة كما في الاوامر الابتلائية وذلك المكلوب
ما خالف الله تعالى في امره فقد ضيع الحكم الثلث والى الله تعالى

بيانية و	بمعنى الباء	بتبعيضية	بيانية	بمعنى الباء	بتبعيضية	من	الاستطاعة
زمانية	زمانية	زمانية	موصولة	موصولة	موصولة	ما	
باطل	شرط القدرة للتكليف	قاعدة الميسور	شرط القدرة للتكليف	شرط القدرة للتكليف	قاعدة الميسور	القدرة	
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	

سلمنا كون الاستطاعة لغة بمعنى المشية لكنها في العرف العام بمعنى القدرة كما هو واضح فتأتي المقدمة الاولى
للخصم مبنية على تقديم اللغة على العرف حيث ما تعارضا ليتم له بذلك الوجوه الثلثة النافعة له وقد مرّ في المبادي انه معركة حقيقة وان
الآراء وفيه اقوال ثالثها الوقف وان التحقيق تقديم العرف وفاقا للمحققين ومنهم المصنف فلا نطيل بالاعادة
الى هذا الابتناء وان تضمن تقوية للخصم بادي الرأي رضوان الله عليه قوله بل لعل ذلك يفيد الوجوب اه هذا هو الجواب بالحل
القلبيين لمعنى انه ثبت بدليل الخصم ضد مقصوده الذي هو عين مقصودنا كما ان مفاد الاول اثبات نقيضه وهذا هو الفرق بينهما
تقريره ان يقال ردّ النبي صلى الله عليه وآله امتثال امره الى طاقة المكلفين وكلما كان كذلك كان امره يفيد الوجوب فكلما كان
كذلك فهو لغة كذلك اما الاولى فلما سمعت في تقديم العرف واما الثانية فلانه لم يتعارف التعبير عن المندوب بمثل هذه العبارة بان
تعلق طلبه على حسب المقدور وانما تعارف ذلك في الواجب لافادته لابهام والمضايقة وانما المتعارف في التعبير عن المندوب
ما يفيد الاهمال والمسامحة واما الثالثة فلما تراه تصدق ان هذا الدليل في الاعلى الله سره قوله مع ان بيان المعنى اه
هذا هو القلب الثاني وتقريره ان يقال لو كان الامر حقيقة في الندب ظاهرا فيه لغة لما احتاج الى بيانه
النبي صلى الله عليه وآله والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلقوله سبحانه وما ارسلنا من رسول الا
بلسان قومه واما بطلان التالي فللتعيين للنص الذي تمسك به الخصم بعينه لغة
فانه لو لم يفد الا علينا الله تعالى سره قوله في الكلام في عدم دلالته على حكم
الصيغة اه هذا هو منع انطباق النتيجة مع المدعى وان
غاية ما يثبت بهذا الدليل بيان حال الا
مر ان المقصود بيان حال
الصيغة كما يدعي
الخصم

مع عدم منع المعلول لاكتسابه تكرار المعلولات وان ارادوا
العلل وان اخذنا متعددة فنقول ان العلة في ترك سجود
آدم بالخصوص انما هو الاستكبار على آدم ع
مطابقا لقوله انا خير منه وان العلة
لترك جنس السجود وماهيته
فهو نفس الانانية
في الجملة وانما
العلة
لترك الطاعة لامر الله تعالى فهو حصول الانانية حتى بالنسبة اليه تعالى
لكنه لم يكتب بهذا البيان في الموضع بل اكتفى بالعلة الواحدة في الموضع
الثلثة وذلك لاجل عدم الترتب بين العلتين

على الحقيقة الامر فهم بالسؤال فان طلبه للسؤال بصيغة افعل في غاية الكثرة وما يقال انه لا بد من تضمين
الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجادلة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الا
عراض والتولي فهو الا اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان ملك البس الا من جهة صحة التركيب النحوي ولا
يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تعالى وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فان الا
ستفهام انكاري على الله وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وهذه الآية
ايضا لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل في خصوص امر الشارع الا ان يوقف المراد بقوله تعالى اسجد
قبل هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امر مرتعم
فتم ومما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة اكتناف الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من
جهة دلالة نفس الصيغة بل نفي اصالة عدمه لا يقال ان هذا الاعتماد لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف
الملكة لان حكاية احوال كل اهل لسان لاخرين انما تصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان
الاخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر ومما يقال ايضا ان الاستفهام
تقريعي لاتمام الحجة فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار
حيث قال انا خير منه وهذا انما اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله على
الله بل على آدم ثم فيرجع بالنسبة الى الله الى محض المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات المتولدة من
المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذه شيء ربما يعد من تبعها بنفسه في عداد المقصرين فافهم
ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم
على ترك الامر مشافهة ويكذبه خلاف الظاهر وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ الخ لا يدل على ذلك
لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل بالمكذبين ان كانوا غيرهم
واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في
القانون السابق وبقوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب
وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة
في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان امر الشارع كذلك لا ان
الامر في اللغة كذلك والكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة نظير ما مر حجة القول بكونها حقيقة في الطلب
مضافا الى ما مر في اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز والوضع
بوضعها للكل منها على حدة او لاحد فقط وجوابه ان المصير الى المجاز في الندب لدلالة الدليل الخ

قدّمناه وانّه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب معانّ المجاز لازم على ما ذكروا ايضا اذا استعمل في كلّ من المعنيين بقيد الخصوصيّة معانّ لزوم المجاز ح اكثر لانّ المجاز على المختار مختصّ بالنّدب لانّ

يقال بالتّساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شايع لا شذ وذلك كما توهّم

صاحب المعالم حجّة الاشتراك اللّفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت انّ الا

ستعمال اعمّ منهما ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب وحجّة الدّلالة على الوجوب شرعا احتجاج

بعض الصّحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الاماميّة على ذلك والاوّل

مدفوع بانّ الظّاهر انّ استدلالهم من جهة دلالة اللغة والاصل عدم طروّ وضع جديد والاجماع

لو سلّم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد يستدلّ على ذلك ببعض الايات والاخبار مثل

قوله تعالى وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَاِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ فانّ امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان

وفيه منع كليّة الكبرى مع انّه لو تمّ ذلك لتمّ في الدّلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع

اذ الواجب ليس الّا ما يعدّ تاركه عاصيا ومثل قوله تع اَطِيعُوا اللهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاُولِي الاَمْرِ مِنْكُمْ

مضافا الى الايات الدّالّة على ملامة من لم يطعهم مثل مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطَاعَ اللهَ ومن تولّى

فَمَا اَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ومثل الاخبار الدّالّة على وجوب طاعة الائمّة وانّ اطاعتهم مفترضة

وهي كثيرة وفيه انّ الطّاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان ندبا

فندب الحاصل انّ الانصاف دلالة هذه الايات والاخبار الّا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب

جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع انّ الظّاهر انّ المراد من الاخبار انّهم احقّ بالاتباع من

الجبت والطّاغوت واشباههما كما قيل والاتباع اعمّ من المدّعى كما لا يخفى حجّة التوقّف عدم ثبوت

كونها حقيقة في شئ لانّ الطّريق منحصر في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود لانّ

العادة تقضي بالاطّلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اوّلا بل يكفي الظّنّ

ومنع الانحصار ثانيا التّوقّف بما ذكرنا من الادلّة ويظهر حجّة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا اجوبتها

تنبيه قال في المعالم يستفاد من تتبّع تضاعيف احاديثنا المرويّة عن الائمّة عليهم السّلام انّ استعمال

صيغة الامر في النّدب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الرّاجحة المساوي احتمالها من

اللّفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجّح الخارجي فيشكل التعلّق في اثبات وجوب امر بمجرّد ورود

الامر به عنهم وتبعه بعض من تأخّر عنه كصاحب الذّخيرة ويرد عليه انّ هذا انّما يصحّ اذا ثبت استعمالهم

في النّدب بلا قرينة حاليّة او لفظيّة ونفهم الارادة النّدب من دليل آخر ولم يثبت وايضا قد عرفت انّ المجاز

الرّاجح رجحانه انّما هو مع قطع النّظر عن الوضع وامّا معه فمساواته مع الحقيقة ممنوعة الّا اذا غلب

المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثّاني وانّا نقول باثباته فيما نحن فيه مع انّه لم

يدّعه ايضا والحاصل انّ مجرّد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة

وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى انّ الالفاظ

الّتي ادّعوا صيرورتها حقايق شرعيّة في المعاني الشّرعيّة استعمالها في المعاني الشّرعيّة اكثر من اللغويّة

ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرّد عن القرينة على المعاني اللغويّة وهو واحد منهم وكذلك العامّ

مع انّه بلغ في التّخصيص الى ان قيل ما من عامّ الّا وقد خصّ وايضا تلك الكثرة انّما حصلت بملاحظة

مجموع روايات مجموع الرّواة عن مجموع الائمّة عليهم الصّلوة والسّلام والّذي يضرّ على سبيل التّسليم

هو الكثرة بالنّسبة الى كلّ واحد واحد فافهم

قانون

اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنّه او

توهّمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او مجازا في النّدب والاباحة

او التّوقّف او تابعيّته لما قبل الحظر اذا علّق الامر بزوال علّة عروض النّهي والاقوى كونه للاباحة

بمعنى الرّخصة في الفعل ويلزمه تبادر رفع المنع السّابق للتبادر بمعنى ارجحيّته في النّظر من الوجوب ومن النّدب

من تقدّم الحقيقة على المجاز اتّفاقا انّما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن

قرينة مرجّحة لاحدهما وامّا مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدّم المجاز اتّفاقا وكذا مع افادتها

الظّنّ به مع كون اصل الحقيقة في النّظر ايضا فالمقصود انّ ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة

اعني وقوع الصّيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي والاباحة على الحقيقي فيدور ترجيح

المعنى الحقيقي والمجازي مع القرينة على حصول التّرجيح والظّهور ولمّا كان قرينة الشّهرة ليست من

قبيل القرائن الاخر وكانت منضبطة افردوا الكلام فيها في باب تعارض الاحوال والّا فالدوران و

التّعارض حاصل في جميع القرائن لكنّها غير منضبطة فالتّرجيح فيها يتفاوت بالنّسبة الى تفاوت النّاظر

وبالنّسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدلّ على ذلك ايضا تتبّع موارد الاستعمال فانّك لو تتبّعتها

وتأمّلتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شكّ في موضع فالحقه بالغالب لانّ الظّنّ يلحق الشّئ بالاعمّ

الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشّرع قد حرم عن فوايدها من لم

يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليه سابقا ثمّ انّ بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من المحبس

الى المكتب ومثل قوله تعالى فَاِذَا انْسَلَخَ الاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ وَلاَ تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ

الْهَدْيُ مَحِلَّهُ وامر الحائض والنّفساء بالصّلوة والصّوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مضافا الى انّ

الفقه وهو الأدلّة على دلالتها على الوجوب موجود والمانع منه مفقود لان الاباحة لا تنافي الوجوب الظاهر وفيه انا نقول ان المراد من الأمر هنا مجرّد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك وما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلّم لكنّ الوجوب ليس من جهة هذا الأمر فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الأمر موجود واكثرهم قد قرّروا هذا الدليل على نهج آخر اضعف وهو انّ المقتضي موجود وهو صيغة الأمر لما تقدّم من الأدلّة والمانع لا يصلح للمانعيّة وهو ما ذكره الخصم من انّ الوجوب ضدّ للحظر ولا يجوز الانتقال منه اليه لانّ الاباحة ايضا ضدّ له فاقول بل المانع هو قرينة المقام كما بيّنا ودلالة الأدلّة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا تنافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في سائر المجازات وامّا المثال المذكور والآيات المذكورة فالجواب عنها انّ محلّ النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريما ثمّ امر به من دون اكتفاء بشيء آخر يخرجه عن حقيقته الجنسيّة او النوعيّة والمراد من قولنا انّ ما ورد الامر به ليس واجبا بل انّما هو امر مرخّص انّ الوجوب لا يراد من هذا الأمر من حيث هو هذا الأمر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع آخر فنقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج عن المحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فانّ الامر ليس بعين ما نهى عنه بل المحظور خروجه عن المحبس من حيث هو خروج عن المحبس والمامور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب ولا يضرّ هذا بدلالة الأمر على الوجوب وامّا قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب انّما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس بدلالة اقتلوا على الوجوب في شيء وكذلك ترخيص الحائض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لانّه ايضا من النسك ولعلّك بالتأمّل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلّة القائلين بالتابعيّة لما قبله والتوقّف والجواب عنها وامّا القائل بالندب فلعلّه نظر الى انّ الندب اقرب المجازات الى الوجوب فاذا انتفى الدلالة عليه بعضه ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايضا وامّا توهّم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشارع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام

قانون

المشهور انّ صيغة افعل لا تدلّ الّا على طلب الماهيّة وقيل تدلّ على التكرار مدّة العمر ان امكن عقلا وشرعا ويكون نحو كما اتاه وقيل على المرّة ويظهر من بعضهم انّ مراد القائلين بالمرّة هو الدلالة على الماهيّة المقيّدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالظاهر ابتناء القول بالمرّة لا يكون امتثالا اولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فتكون الزيادة اثما فالقائلون بالماهيّة ايضا بين مصرّح بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك

الزيادة على المرّة ويحصل الثواب بفعل الزايد وبين قائل بانّ الامتثال انّما حصل بالمرّة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الأوّل في المرّة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكونه ما لم يرد عليه من الشارع دليل تشريعا حراما كما هو المشهور المحقّق وعدمه والحقّ هو الأوّل وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرّة ايضا ثمرة والأقرب عندي انّها لا تدلّ الّا على طلب الماهيّة وانّ الامتثال انّما يحصل بالمرّة الأولى لانّ الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرّم لكون احكام الشرع توقيفيّة موقوفة على التوظيف لنا انّ الأوامر وسائر المشتقّات مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتّفاقا كما صرّح به السكّاكي وما قيل من انّ اسم الجنس موضوع للماهيّة مع قيد الوحدة المطلقة فانّما يسلّم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل سائر صفات الطبيعة قيود خارجة عنها فلا دلالة للّفظ الدالّ على الطبيعة الكلّيّة على شيء من قيودها لانّ العامّ لا يدلّ على الخاصّ والهيئة العارضة لهذه المادّة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مرّ والاصل عدم ارادة شيء آخر معها فما قيل من انّ المادّة ان لم تدلّ على القيد فالهيئة تدلّ عليه في معرض المنع ومقابلة القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لانّه في اللغة ومع الفارق لانّ نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الأوقات كما سيجيء بخلاف ايجادها والتروك تجامع كلّ فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانّه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرّر الصوم والصلوة مع انّه معارض بالحجّ مدفوع بانّه من دليل خارج كما توضحه كيفيّة التكرار المقرّرة واحتجاجهم بانّ الأمر يستلزم النهي عن الضدّ والنهي يفيد دوام الترك فيلزمه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام اوّلا ان اريد الخاصّ كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الّا في ضدّين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدّين مطلقا فلا يتمّ الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة النهي خصوص الذي في ضمن الأمر على الدوام دائما بل انّما هو تابع للأمر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت وان اريد من الضدّ العامّ اعني الترك فيسقط المنع الأوّلان ويجيء عليه الباقي واحتجاج القائل بالمرّة بامتثال العبد في اوامر السيّد بدخول الدار فدخلة مرّة مردود بانّ ذلك لعلّه من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لانّ الأمر ظاهر في المرّة واعلم انّ ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها فيما بين القول بالمرّة والماهيّة انّما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة

الباب الأول

واما لو وجد افراد متعددة في ان واحد مثل ان يقول المامور بالعتق لعبيده المتعددة انتم
احرار لوجه الله فقيل على القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول
الثاني فيها فيبنى ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح
فيستخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون غيره معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة هو
الفرد الواحد لا مجرد كونه في الزمان الواحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول
الاول فلا اثم ويستخرج المطلوب بالقرعة ايضا هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول
حصول الاثم بقي الكلام في قول من يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله
بالماهية كصاحب المعالم ره والتحقيق انه ان اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة
الاولى فحسن والا فنقول انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاولى
وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد
التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان
الافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه
الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى
بعد واجب حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل
المدلول عليه بلفظ الامر ففيه منع ظاهر مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من
باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد و
النية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة والثلث في الركوع والسجود والركعة
فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا
بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ
في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب فانت بعد التامل فيما
ذكرنا من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه انفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول
بالماهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذلك تتمة ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر
والنهي على القول الثاني في المرة وغيره فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر **تذنيب** الامر
المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولا واحدا
لوجود المقتضي وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم

الكل
اي في زمان
بين المرة والتكرار
الوحدة والتعدد بين الوحدة
التكرار من صفات الفعل والانفعال
ليتعلق باعتبار الزمان فان المرة هو وقوع الا
ن في آن من دون تعقبه بوقوع اخر
التكرار وقوعه في آن مع
تعقبه بوقوع
اخر في الان
الثاني بخلاف الوحدة و
التعدد فانهما يتصف بهما الفعل
والذوات ايضا ولا ريب ان التكرار يستلزم التعدد
دون العكس اما الوحدة فلا يستلزم المرة واما المرة فهي تابعة
تعدد الفعل من حيث انه فعل لكنه قد يجامعه باعتبار المتعلق كعتق
متعدده بكلمة واحدة مثل انتم احرار فانه من حيث انه ايجاد الطبيعة العتق
في آن واحد من دون تعقبه بايجاد اخر يصدق عليه المرة ومن حيث انه يصدق عليه انه فعل
واحد فيستلزم الوحدة ولكنه من حيث تعدده المعتقين وتعدد تعلقاته بهم يحصل عتقات متعدده
ثم ان القائل بدلالة الصيغة على المرة يقول ان مدلول الصيغة هو طلب ايجاد الحدث في آن من دون تعقب

لعدم
الملازمة بين
الحكم وحجية العلة المنصوصة
والمنع من التكرار في الامر المعلق على
الشرط او الصفة على تقدير استفادة العلية
او منع حجية العلة المنصوصة كقوله لا تاكل الرمان لانه
حامض ولا تشرب الخمر لكونه مسكرا فظهور التعليل بسبب متفاهم العرف
في عدم مدخلية الاضافات والخصوصيات الماخوذة في قضية التعليل للازم
لعلية الوصف المعلق عليه الحكم فيفيد في المثالين كون الحموضة بشرط اضافتها الى الرمان و
الاسكار بشرط اضافته الى الخمر علة تامة للمنع والتحريم وقضية ذلك عموم المنع لكل ما هو حامض
غير الرمان من الحموضات وعموم التحريم للنبيذ والفقاع وغيرهما من المسكرات لوجود العلة في الجميع والمنكر للحجية يمنع
ذلك الظهور المفيد للعموم استنادا الى احتمال مدخلية الاضافات والخصوصيات في علية الوصف على منع كون العلة

فيمنع منع المقدمة الاولى بقيد التجرد خلافا لترتب عليها الرابعة حتى يتم امر النتيجة وان سلمنا ترتب الوسطى التي
عليها لا يقال الاصل عدم القرينة وان هذا الاكبرى في حكايات الاحوال كما في ما نحن فيه ولعدة الوالى
الاحوال في مقام الاحتمال كساه ثوب الاجمال ويسقط من محل الاستدلال فان قيل هذه الكبرى
تجري في الخطابات الشفاهية عرفا كبرى وعند ذلك ينسد باب الاستدلال بها لان
قلنا اولا الفرق اتحاد العرف في صيرالخطابات بمنزلة ان يكون المشافهة معنا
بينها بخلاف ما نحن فيه فانه غير معلوم ما وقع من ذلك وثانيا
بعد التسليم نقول انه من احد ذلك يوجب الفحص عن
المعارض في تلك الخطابات ولا يمنع
من الاستدلال قبله بها و
اسباب الفحص
فيها
بان ايدينا بخلاف ما نحن فيه لعدم ترجيح واحد ره

فذهبوا الى اقوال ثالثها دلالة التعليق مع فهم العلية بمعنى كون الشرط او الوصف علة فيكون من باب المنصوص العلة والسيد المرتضى ره هنا ايضا من المانعين مطلقا لعدم اعتباره المنصوص العلة مطلقا وسيجيء ان شاء الله تعالى ان الحق حجيتها فالاقرب في التفصيل في تحرير المقام ان كلما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي التامل في تكرار الامر بتكرار الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يقال بحملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا ما لم تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء ان شاء الله تعالى بل فيما اشعار العلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرح به فلا اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان الزنى فاجلدوا ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافي بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مقلوب عليه بل ذلك ايضا لفهم العلية

قانون

لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة ونسبت مشتركة بين وبين جواز التراخي كما ذهب اليه الشهيد ره بل هي لطلب الماهية وانما يحصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعين التراخي فلم نقف على مصرح به وتنا نظير ما مر في القانون السابق واستدلال القائلين بالفور بمذمة العبد المتراخي في السقي عند قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه ومثله استدلالهم بذم ابليس لعنه الله على تركه السجود بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله فقعوا يفيد التوقيت فلم يثبت دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وايضا فيه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض اولا واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين والا لزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال

ولا دلالة فى الصيغة على وقت معين فاجب عنه فرقه بانا نجوز التأخير الى حصول ظن الموت
وهو ممكن الحصول غالبا كسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر وفرقه بالنقض بصورة التصريح
بجواز التأخير واخرى بان جواز التأخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن واورد عليه ان
هذا من تكليف المحال الا انه التزام بوجوب الفور فى العمل لتحصيل برائة الذمة وان لم يثبت كونه
مدلول الصيغة لانه اذ جواز التأخير مشروط بمعرفته لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال
بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التأخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف باخر زمن الامكان
بل انما يتوقف على علم كونه اخر زمن الامكان والموقوف على معرفة اخر زمن الامكان انما
هو العلم بجواز التأخير لا نفس الجواز فان الجواز فى نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفى
فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير مآل كلام المجيب تسليم انه
يجب عدم تاخير الفعل عن اخر زمن الامكان ويمكن تحصيل البرائة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب
المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا او هكذا او لو لم
يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم
كون المبادرة مقدمة للواجب اعنى عدم تاخير الفعل عن اخر زمن الامكان مدفوع بمنع توقفه
نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر زمن الامكان فى اول زمان التكليف
بذلك ووجوبه ممنوع وما يقال من ان تحصيل البرائة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا
يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت فى الجزء الثانى من الوقت فضلا عن غيره فيأثم بالنسبة
لذلك فهو ممنوع مثل سائر الواجبات الموسعة الممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل
اليقين بالمأمور به واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط
مع احتمال وجوب الفور اما باشتراطه فى الصحة او فى مجرد حصول الاثم وهو ممنوع وكيف كان
فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج
استدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية
كانت طالق وهو حر قصد الحال فكذا الامر الحاقا بالاعم الاغلب فى ظنه بعضهم وقياسا ورده
بان القياس غير جائز سيما فى اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة
طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين
الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة الحال الحقيقى والحال العرفى متحقق ايضا والكلام فى الانشائية

نظير الكلام فى الامر فان التفهيم لا يمكن فى ان الاستفهام وكذلك النهى وفيه ان ذلك يستلزم
تفاوت مدلولات المواد المستقربة فيها اذ الفرق واضح بين هو حر وهى طالق وبين الاستفهام
والقدر المشترك لا يثبت المطلوب الا ان يقال ان المعلوم من هذه المواد ارادة احد المعنيين اما
حصول مدلولها مقارنا لحصولها او فى الان المتصل بها ولما لم يمكن الاول فى الامر فيتعين الثانى
والتحقيق ان مطلوب المستدل ان كان انه حصل له من الاستقراء ان النسب الخبرية والا
نشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة فى الحال الحاضر فهو لا يجديه لانه لا اشكال فى ان النسبة
الانشائية فى الامر وهى الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة فى الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان
مفاد تلك الجمل مدلولا انها حاصلة فى الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع
انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء موقوف على كون المشتق حقيقة فى الحال لا
للاستقبال لا الحال الذى يلتبس كائنا ما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه ولا يمكن الوثوق على مثل هذا
الاستقراء فى اثبات اللغة وهناك طريق يمكن اثبات المطلوب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر
للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثى وان شئت قلت انتسابه الى
الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة فى حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى
ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه
لم يثبت اتفاقهم على ذلك بضعفه خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب
وهكان حصول الطبيعة فى الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما فى الاشتراك
بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الاية وبقوله
تعالى فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل
الله وفعل المأمور به سبب لذلك فقد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد فى صلاة
الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت فى الباقى بعدم القول بالفصل بل
يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فورى اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال والا لتم المطلوب بعدم
القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المأمور به بناء على الاحباط
ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما يقال من ان بعض المستحبات ايضا مما
ورد كونه سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص
والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذا الكلام فى قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الاثنين

بالحمل على الاستحباب لمنافاة مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور اثبات للتضيق والاتيان بالمضيق فليس بمسارعة واستباق فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان القصة لعلى القول بالصحة في صورة التاخير في الفوري يصدق عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذلك لمن عجل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الداين وهذا اوضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان يقال لو سلم ظهورها في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فنمنع ظهوره وما ذكرنا من التبادر في الصيغة في الاوامر المطلقة ظهورا ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الاتيان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في الاية المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليها فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج السيد ره بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام والامر الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وبتبادر الماهية الا بشرط ينفي غيرها ان الاستفهام يحسن على القول بالماهية ايضا احتياطا عن ان يكون مراد البعض الافراد مجاز استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلافا لصورة الاشتراك فانه اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به تحديده موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت المامور به ونحوه كالشرب الفوري لغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج ان لم نقل بان الكلام في المجرد عن القراين وهذه الامور قراين لجواز التاخير في الجملة

تذنيب

اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان الثاني وان لم يفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عليه بعد الا

في الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به قيل وهذا الكلام غير مفيد والفائدة في بيان صحة المبني والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته ولا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظاهر هو المختار وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التنصيص بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلافا للتحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكره انه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت من الصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا ويسلم المساواة لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه ومن جهة الدليل على العدم والظاهر ان الموقت من الثاني وما نحن فيه لو ثبت الفور من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين نازعوا في حجية مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ ذا دلالتين منطوقية ومفهومية متخالفتين في النفي والاثبات فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم

قانون

اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات

الاول

ان الواجب كما ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه وتقييد الامر في صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصا بمقدمات الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر والمشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك **الثانية** ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط للذم والاصالة عدم التقييد ويظهر من المرتضى ره القول بالاشتراك فيلزم التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وسنعرف الكلام فيه **الثالثة** ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع ما لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء والمراد التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب اخر خالفه عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم وما يتوقف عليه بوضع الشارع ح وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب لا في مقدمات الوجوب وكل منهما اما عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة عن الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي كغسل شيء من العضد الغسل في الوضوء وشاع التمثيل له بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط سببا اذا عرفت هذا ظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاك

المسبب عنه مساوقا للعلة التامة والجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما جرى في كتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر والى ما يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذه ايضا مقدمة للوجود وهذه ايضا المقدمة اما ان تكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاناء المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة **الرابعة** الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم من المقدورية بالذات او بواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرية واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى **الخامسة** قد يقال الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنسبة الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما ثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعل وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال ينفي في بعض الموارد **السادسة** الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما لا ريب فيه ذو مسكة والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد او تكليفات وخطاب بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والمدرج بكل درجة ودرجة وغيرهما يظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها ربما يقال ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة

باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب حينئذ واما البطلان فلا
نعم يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب
ان ذلك انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها
وتوقفه عليها ومن جهة الوجوب الحاصل من الجانب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه
التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب ...
في دلالة الامر على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما
فتثبت حرمة الضد ويترتب عليها احكامها من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي
النهي عن الضد ليس مراده طلب الترك النفسي كما ستحققه بل مراده الخطاب الاصلي وجعل التاييد
النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا **السابعة** دلالة الالتزام اما لفظية
واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الالزام عند
من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصود اللافظ واما بين بالمعنى
الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التامل في الطرفين والنسبة
بينهما يعرف كون ذلك مقصودا للمتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل
بعد التامل في الخطاب بثبوت شيء آخر من ذلك الشيء الا ... عند المتكلم وان لم يدل عليه
ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يستشعر به ايضا
كوجوب المقدمة على ما ستحققه ودلالة الآيتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان
انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال له انه خطاب حصل بتبعية
الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة معتبرة ايضا عندهم
في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الآيتين او من احكام الطلب واما
الوجوب الذي ... وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب بمعنى انه الامر
لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء
الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا والحكم يثبت له احكام الوا
الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام
لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر
وانه لا يحصل الكلام التام بالحرام ايضا بل بفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين

بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به لا الامر نظير توابع الماهية في الوجود وغاياتها واما القائل
بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصلي يقول بكونه مستفادا من الخطاب الا
صلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها محل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها
ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب
الاصلي ليترتب العقاب عليه والا لهم باثباتها ثم ان ههنا معنى آخر للاستلزام العقلي وهو ان
العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجود ذي المقدمة بمعنى ان وجوب اصل الفعل يحصل من
الامر ووجوب مقدمته يحصل من الشرع ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة
الشرع فههنا خطابان اصليان للشارع تعالى احدهما بلسان الرسول الباطني والى هذا
نظر استدلالهم الاتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم حين انفراد
كل منهما عن الآخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتدبر ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا
المرام في مباحث المفهوم والمنطوق **الثامنة** قد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات
والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته
ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به
على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية
فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء او علم ان المراد منها تكميل
النفس ورفع الدرجة وحصول التقرب بها الا يحصل بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا
بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف وفيما
انتبه او فيما تفطنه وكان مستشعرا به قد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات لغير المقدور
مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور
مسقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يستشعر به ايضا من المقدمات
فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء فجاءه من اعطاه الماء فيسقط عنه ذلك السعي
فيكون ذلك فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور وغيره والقدر المشترك
بينهما مقدور وثمرة النزاع انما تحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله فالقائل بوجوب المقدمة
انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى هذه المقدمة وهو
الكلام في مثل حصول ... على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه

الغير من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مط وان كان مقدمته فك المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن هذا على ذكر منك اذا تمهد هذا فنقول القول بالوجوب مط لاكثر الاصوليين وبعضهم مط نقله البيضاوي في المنهاج عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد و بوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب و بوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة الى السيد ره وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مط و بالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق و التقييد فيحكم بوجوب السبب مط لعدم احتمال التقييد ويتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المش في مقدمات الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مط لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم لبين اما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يقال بعدما لاحظ الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب الذم والعقاب على ترك المقدمة في نفسها انما الذم والعقاب انما هو بقبحه في نفسه او لحصول العصيان بتركها ولا يستعمل العقل كون ترك شيء قبيحا بالذات و لا يكون ترك مقدمته ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها لكون التناقض من باب دلالة الا ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر مشعورا به حتى يقال انه تمامه بشيء ولا يخطر ببالنا المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم كونه مقصودا في الايتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة بها بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين ونقله عن الغزالي ولا غائلة فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الان الا بان يدرج تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتم احتج الاكثرون بان الاجماع كما نقله جماعة و ربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا وكلاهما باطلان وان تنقلا حيث صرنا بان ترك المقدمة مط والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير نافع

ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب بالنقض بتارك بعصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دارا غصبا او زنى بامرئة فهو مكلف بالخروج وعدمه وللخواج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضنا الكلام في اخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب بالتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا نستحيل امثال ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يتم انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة ح يستظهر القائل بالوجوب بان يقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه يكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققنا فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على ترك المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذه الاشكال بان هذه التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا النامل في جواز انفكاك حكم العقل ههنا من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البرائة التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه فهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من دلالة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله تعم ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول المولى للعبد كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الترقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون المقدمة لا يتم الا بها انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك عن

ترکها ولهم حجج اخرى ضعيفة اقويها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب

فانه لا فائدة في المسبب فهو ان السبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب

بل القدرة على السبب باعتبار القدرة على السبب فيجب تنزيل الخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر

بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور ومن حيث هو مقدور واذا كلف

المكلف كان تكليفا بايجاب سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا

كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمنع ان الواجب

هيهنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب

لا ينفك عن السبب قطعا وجوده واجب ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد

الموجود او الممتنع محال وكلاهما فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان

المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار

وبالجملة المسبب مقدور وان كان السبب بواسطة ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب

بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور

في الشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف لان كل سبب مسبب

ايضا لانتهاء الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب ههنا ما له واسطة

مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر كما يشهد

به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة وما يقال الا ان النزاع في السبب قليل

الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع

الحدث ففيه ما لا يخفى لان التعليق بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق

ونحوهما فان الصيغة سبب العتق والعتق سبب الكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات مع

ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب

من المقدمات بدلالة ما قدمنا سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان

فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحشيش في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل

النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة

للاحراق مجازا الا ان يكون نفس الاحراق مامورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة

استحالة حصول الاحراق عنده وهذا هو مقتضى استدلال المستدل ايضا فعلى هذا يخرج الكلام من موضع

هذا الاصل وعن النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على وجوب المسبب لا يقول بدلالته

عليه بعنوان الامر حقيقة انما يقول بدلالة الامر بالسبب عليه بالتضمن وان كان باللفظ المجازي

ومن ذلك فاشد ذلك ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى

حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كما في اوامر الملك احدا منهم بفتح البلاد فلا يتم

المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة

المجازية المطابقية ولكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة

الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول

بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والثاني باطل فالمقدم مثله اما

الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المامور به او لا

والثاني باطل لان المفروض ان المامور به منحصر في المشروط فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط

فيلزم عدم توقفه على الشرط هف واما بطلان الثاني فواضح والتنبيه على عدم الوجوب في غيره يظهر مما

تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المامور به لا يلزم ان يكون من جهة

عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المامور به يختلف كيفية

المامور به بسببه كون ما يلزم عدمه عدم المامور به واجبا اول الكلام وسيجيء بيان ان علة الحرام

ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة

المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد

الهيئة المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان

الجزء يجب بوجوب الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الجنبي

التبعي ولكنه ليس محل النزاع في شيء ثم ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرعي الشرط من المقدمات

العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب

تنبيهات الاول

الاولى تمايتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كانت المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب

في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة

واوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى

اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما بعد ما بيناه من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ثم

واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايضا لا نتحاشى عن القول بالوجوب هنالك

اختصاصه بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذ الوجه وجوبه المستفاد من النص
اذ الوجوب فيهما الحاصل من النص عليه هو الوجوب لغيره والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما
يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا فوجوب ساير المقدمات تبعي ووجوب مثل الوضوء اصلي ولا
يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ
الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام فان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب
المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايضا والحاصل انا نقول ان
الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشارع ولا كونه مأمورا به
بخطاب على حدة بل لا منافاة في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه
للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر وهو مصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب
هذا القسم الذي تعلق به الوجوب تبعية المحقق الشيرازي في حاشية العضدي **الثاني** صرح
بوجوب التروك المستلزمة لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع واقل والقدر المردد في
الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب
المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على
ذلك والاصل والاخبار المعتبرة يساعدنا وكيف ما كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع لا ما
اذا انتهى منه بمقدار الحرام بارتكاب الحرام فلا يجوزه وتمام التحقيق في ذلك يجيء في اواخر الكتاب ان شاء الله

الثالث الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في ساير مقدماته والقدر
المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجة
وربما نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو توهم وقد جعل العلامة من فروع
المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب فلا يجوز ان يكون
منهيا عنه

قانون الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا واما الضد العام
فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يقتضي رسم مقدمات **الاولى** الضد الخاص للمأمور به هو كل واحد من الامور
الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع
الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف ومجازا للمناسبة والمجاورة والمراد في هذا المبحث
هو المعنى الثاني **الثانية** ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المأمور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد
فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الآخر عقلا فاذا توقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرضه ضدا

وقد اوجب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين انه محال وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي الآتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني انه لما فارق ترك الحرام الفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكما ان باطل لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا وقوله مع انه محال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو اغرب من سابقه لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد مع انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر ايضا علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا ثم فعل الضد الاخر فيستلزم ترك الاخر واين هذا من التوقف والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا من فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسبان ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف ثم طرح الكلام غفلته الى الاشتغال حال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو معنى ما لا يتم الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا فان قلت الترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة حينئذ مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها مع وجود الصارف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي

لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعلم وجود الواجب وعدم التأثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا من افصح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صيارف وعن دانق يلزمه عدم صحة عباداته من اول العمر الى اخره غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا يفعل وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة

الثالثة المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه مشتبه المقصد فقد يقال ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يقال ان مراده ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال فكل ما يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد في المتقارنين في الوجود او في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فيعم بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول ح بكونه احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب وبه فعلم باعتبار الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مط اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل وقد يكون ح خاليا عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر فكذلك الثاني ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا اللهم الا ان يتوهم بالنظر الى ما حققناه سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد تكون غير مقدورة وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور وان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه مسابر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك

فلا اختيار فيه ايضا بين افراده احد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة تلك الافراد لو كان شيئا ما وحاصله انه انما توانى خيرا بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورة وذلك كما ترى مع ان التوهم انما التخيير ح فلا نابى ويكون حلنا التخيير بهذا المعنى لا يكون من امره تركيبه وانما ما ذكره ح فقوله السابق ان الذكر انه في ترك الحرام اصلا وهم وانه من مقارنات الاتفاقية مط ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا انه ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في هذا لتوهم وتوضيح ما علقناه على تهذيب العلامة **الرابعة** موضع النزاع ما اذا كان المأمور به مضيقا والضد موسعا لو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فلا خطاء ماهو الاهم وبتفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او من حق الناس او مختلفان وعلى التقادير اما موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مط ومع سعتهما التخيير مط واما الثاني فمع تساويهما التخيير مط الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول يكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الالتزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض الخلافات والاقوال في المسئلة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان مقامين

الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المأمور به التزاما لا تضمنا كما توهم بعضهم ان المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم وبتذكر ما اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب يتضح هنا ان الصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول عن السيد ره وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مط تنافي اجمالا ثم هو يكفي في ذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكان القول بالعينية في الضد الخاص افراط فهذا القول تفريط والاثرة في هذا النزاع

الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة له بشيء من الدلالات الثلث اما المطابقة فظاهر وكذا التضمن لان ما يمكن ان يكون

واما الالتزام فاللزوم البيّن بالمعنى الاخصّ فيه منتف كما هو ظاهر ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم
الاتية واما البيّن بالمعنى الاعمّ فايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضدّ والنسبة
بينهما كون الامر قاصدا لحرمة الضدّ وسنبطل ما تشبث به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية
من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضدّ من مقدمات المامور به و
وجوبه تبعيّ والنهي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضدّ مطلوب الامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو
الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضدّ انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك
بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساد كما مر في الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان امر الايجاب
طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو ليس الا الكف او فعل ضده والذم
بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما
ستحققه من ان مطلوب ترك الفعل ايضا مقدور لبقاء القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان
الكف لا يتحقق في ترك المامور به عرفا لتضمنه الزجر والاكراه في مفهومه وان ارتكب مطلوب عنان
الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا
المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر ولا يضر بل المسلّم القدر في الحكم
ايضا هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه واحتج
المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك
اصالة لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محط النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور
به الا به فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات
المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة ولا ثمرة تبعا
وهو لا ينفع المستدل كما ذكرت الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب للتوصل
ينقطع خصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد
وفيه ما لا يخفى لان اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة
كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف باتيان ما يتوصل اليه على
القول بوجوب المقدمة لو سلم وانما يسلم في حال ارادة الفعل فاذا كان له صارف ولا يريد الفعل فلا
يلزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة
ولا يشترط فعليتها نعم وجودها الاتيان بكون فعل الارادة نوع ثمرة من النزاع ويظهر ما ذكرنا

من التامل في المقدمة الثانية الثالث ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم
للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض التقارن في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود
الخارجي فنمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته
وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد عليّة فعل الضد
لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستحالة وجود
المعلول من دون العلة كوجود المسبب من دون السبب لان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستلزم
انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولكنهما ممنوعان مع
ان العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا ابتداءً بلا
انه مقدم على فعل الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف
فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما
الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته اقول الظاهر ان مراد
المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت تكليف ولم يثبت في
قد عرفت ان وجود المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام بل الظاهر انه كان
لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذلك اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في
معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى
المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة
للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها ممنوع
او لا سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة
واما من جهة استفادة ذلك من ساير احكام الشرع وتتبع مواردها وفيه انا لم نقف على ما يفيد
ذلك بل المستفاد من تتبع خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنايع
تنجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا وهو ايضا ممنوع لان العقل لا يستحيل كون الشيء
حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي
يوجب القوة عليه الا من باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة
الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق
عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا

بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جوازه هنا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلاة ولا منافاة **تنبيهان الاول** ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفهما ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به بطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر به وتبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في ان معين من اثنائه وهذا نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا كان اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص المكان المغصوب **الثاني** ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو ضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ان غيا العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء لدلالة الامر بتضادها بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد ولا امر الى اضافته ولا وقد يقال الودل على النهي عن الضد ان يها الصار جميع المباحات مكروهة لا ستحباب استمرار الوقت بالمندوبات ثم والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه ايضا **قانون** لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد مبهم لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهما ايضا للمعتزلة ومنها ما تبرأ كل من الفريقين منه ونسبه الى الاخر وهو ان ما يختاره المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة بخلاف الاجماع والاعتبار فاجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من حيث ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والاولى التخيير بين فعل الواجب وعدمه وينفع

المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في التخيير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحدها بخلافه في العينيات فانه متاصل وعلة للافراد سابق عليها تبعا وقد يجمع الاعتبار ان كالكفارة بالنسبة الى الخصال فان الخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك لكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة النزاع انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات تعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فيبرء نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مطلقا على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون ان كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والنص دل بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا البحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في ساير الاقوال وعليها وقد اطلنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب **فائدة** قد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية وقد تكون متفقا في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب واختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل الزائد كما في التسبيحة في الاول والاربعين في الثاني والتصدق بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن كذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهذا هو الاجود لبيان اطلاق الوجوب بمحض عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزائد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاقل بدل عن المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن يمسح

بثلث صاع اذ قطع كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا على ماذكرنا فالواجب واحد وهو
اكمل الزاده ويمكن جعل التمام ماهية مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين مجزيه الزايد والناقص
ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام اولا فتدبر في الامثلة والامكنة فلا

قانون الخلاف في جواز الامر بالشيء في وقت يساويه كصوم رمضان كالاشكال في عدم
جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه للزوم المحال واطلاق الاداء على مجموع الصلوة للمدرك ركعة بنص
منها في الوقت اصطلاح او من جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض ان من ادرك ركعة من
فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع
كونه قاضيا مطلقا او لما وقع في خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز
الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه شرعا اما جوازه عقلا
فلانه لا مانع منه الا ما يتخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جوما الاثم يلزم لو ترك في
جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقايق فيجوز تخييره بين افراد متفقة
الحقايق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان كوقوع فائتة هنا
واما وقوعه فللامر بصلوة الظهر وصلوة وغيرهما فلما تطبيق وتلجزء من الفعل بادل جزء من الوقت
واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن حاء في الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء الوقت و
لا مرجح لاحد الاجزاء على الاخر فينبغي ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الافعال
الممكنة في اجزاء ذلك الوقت لما امحال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فبلزم التخيير
في تاويل امثال هذه الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص
الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن ابي عقيل بل انقل عنهما العقاب على التاخير
وصيرورته قضاء والتامل في ظاهرها مرادهم بالعقاب هو ما اذا تركه راسا لا بمعنى كون العقاب
على الترك في الجميع لكن يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو
بعد فعله ثانيا ولا كذلك المضيقات فانه لا عفو حينئذ فيها فالتوسعة في وقت العفو والحجة
بانه لو لم يكن الوقت هو الاول للزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه
انما يتم في مقابل من خصه بالاخر مع ان بطلان التالي على قولنا ايضا تم للنقض بتقديم الزكوة نفلا
وتقديم غسل يوم الجمعة الخميس واما ثانيا ففيه منع عن ذلك وفيه بلزوم المعصية في التاخير
وهو منفي بالاجماع وثبات الاجماع ممنوع لو اريد اصل المعصية مع حصول العفو فلا ينفع كما

ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله ... يحصل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت
طهر كونه واجبا والا فهو نفل فيفعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد ان الوجوب مشروط
بكون مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعدما بينا وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوها كما ذكرنا

هداية اثبت المشهور الفايدة في ذكرها على ما اخترناه في كونه من باب التخيير في الايقاعات بفعل
يجب كل من المتروك بدلية العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب ولولا ان ظهورها
لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات واما ساير الادلة فمدخولة مثل انه لابد من
مساواة البدل في المبدل والفعل واحد في العزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل مسقط
للتكليف بدون العزم وبينهما مالت المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى
القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل
من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هيهنا تابع مسبب عن تركه مبدله كالتيمم بدل الوضوء
خصال الكفارة على القول بالترتيب وتحصيل الظن بوقوع الكفاية عند تركه فاطلاق البدل عليه
اصطلاح وجهة البدلية لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن المندوب
وفيه انه لا كلام في النافي العزم الاخير واما في الباقي فالبدل المحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة
بالوقت وبلزوم خلو الترك من بدل لهما اذا مات فجاة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق
تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله في ساير الافراد مع ظن الموت او مع فرض بقائه
الى اخر الوقت لاستحق العقاب ويجيء انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاة مع علم المكلف
لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس
بدون البدل لانه هو الجزء الاخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وبانه ثبت فيه حكم خصال الكفارة
لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم
الوجوب ان اريد مجوز الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان بتركهما فهو اول الكلام فان
تما هو بعد تضيق الوقت ومع ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا الفرد الاخر اول الكلام
ومع وجوب تسليم العزم فقد يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لانه يجب على الغافل ان يعزم
على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعرها كلا وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا
اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب او قبل حضور سنة فوجوب العزم ليس من جهة
انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد تنوعه مستلزما فيتوهم بعد الفعل انه كان احد افراد

التخيير بين واسقطه الاخرمع انه قد يتامل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن
ان لا يعزم على الترك بمعنى الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما
توهم لثبوت الواسطة وبه يندفع ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل
العزم على صوم رمضان اذا اختار سفر صباح ولم يقل به احد **تتميم** التوسعة في الوقت اما محدود
كالظهر او غير محدود ومثلها وقت العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الاول
بتضيق وقته او بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت
بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبرائة لا يحصل بل للعمل بتحصيله واجب عند اشتغال الذمة
يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة لا ان برائة الذمة لا يحصل بالاتيان فيما بعد
لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وخالفه فصار عاصيا كما
لو وطي امرئته بمظنة الاجنبية وشرب خلا بمظنة الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال
في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب
ظنه وضعفه ظاهر واما ظان السلامة الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل
بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى
الوقت وتعين الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك يرد في المحدود لو ظن السلامة الى اخر الوقت
ان غير المحدود ايضا يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت **تنبيه** ومما يتفرع على توسيع الوقت
والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت
في اجزاء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب
في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير
في اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر
والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فتخيير المكلف
بايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تقريرا اوضح فاعتبر
الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على ان حد السفر مثلا كان ثمانية
اقل الحمل مع الاثنين فتم **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق
الغرض بصدوره من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبي صلى الله عليه وآله ولا
في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت

المقصود منه احترام الميت والحق انه واجب على الجميع يسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا
كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوا جميعا استحقوا بالترك واستحق العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول الثاني انه لو تعين على
كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد
ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل احد
ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض وفيه بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير
النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض وبهذا ينسب السقوط
الى فعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف نبرئ كل واحد منهم الوجوب ونجبر الاخرين وجه
الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري
في الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه **الثاني** كما انه يجوز الامر بواحد
منهم اتفاقا يجوز الامر ببعض منهم فان ما يحصل مانعا هو الابهام وقد نفى وقد يسقط بفعل اي بعض
كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق فانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك ذلك البعض
المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التاثيم ليس على ترك الواحد بل التاثيم للكل حين ترك الكل
وليس على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص من شخص اخر فثمرة النزاع انما هو في اتصاف كل واحد
منها بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل ويتفرع عليه ثمرته **الثالث** قوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة الاية فان التنديم والتهديد على طائفة منكرة مبهمة والجواب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب
جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكما ان الشروع واجب فالاتمام
ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد التفقه ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل
الاخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظن ان
مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا
يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون** اختلفوا في ان الامر المعلق بالكلي الطبيعي
هل المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بها
بالحقيقي ايضا الا انه هل توجد في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذة من المصادر
الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية
ولا يفيد طلب الذات للبدن مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو

الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعى ان ذلك بثبوت القرينة على ان
من جهة العقل فظهر انهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة
الامر للمرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فليس مرادهم
ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب
الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال
والماهية مما لا وجود له في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في
الخارج هو الطبيعة بشرط ان يكون مع قيد وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد
الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب
المقدمة وذلك لا يستلزم مطلوبية الطبيعة فان قلت ان النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في
وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت
اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد ويلتزمون بان الكلي
المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من
صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعداد مختلفة واعتبا
شتى كما صرح به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصور هو الكلي الطبيعي على
مذاق هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج
انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين كان
وجوده متاصلا ومتحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مفهوم الامر هو هذه
الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد وتصير مع الفرد
عليه بالواسطة ويكفي في انفهامهم ذلك تولد الامر الانتزاعي من الانتزاع وان كان امرا اعتباريا
وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في الامتثال
ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم تحققه في الخارج فلسفيا
في نفس الامر فلا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الكثيرة
على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعينه وتشخصه واراد
فرد معين فلم يدل عليه دليل لا من اللفظ ولا من العقل ولا بد ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي
لا تحقق له في الخارج على هذا الحكم والا لزم فردا خاصا لحكم بحث فان قلتم انا نريد من فردا ما احد الافراد

بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المتشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل
واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت فاذا الفرق بين الواجب التخييري
والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والا لما بقي فرق بينهما
مع انهم تنازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد
على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب
المقدمة او من خطاب الشرع ايضا بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا متاصلا كما هو مقتضى قول
الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول
بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيان ايها شاء تبعا للخطاب بالكلي وايضا الافراد في الواجبات
التخييرية لا بد ان تكون منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة
في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بل انها من حيث
انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحققه
في الخارج ولو في نظر اهل العرف ومما يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان قلت على ما ذكرت
من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد
واقعا في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين بين قولنا ائتني برجل واتاني رجل وسلم امري الى الرجل الا
المراد والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص
خاص وانما علق الحكم على المطلق والكلي الى الفرد والمطوي في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص
مثل زيد وعمرو وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ
دلالته على الخصوصية وبذلك يمكن اندراجه تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد
لا اولا وبالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان
الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز فتامل وانظر لتمام التحقيق في باب العموم
والخصوص واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشا من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط
وبينها بشرط لا وحمل كلام الثاني على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء **تنبيه وتحقيق**
اعلم ان صيغة الامر مثل اضرب لها اعتبارات ثلث بملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول
ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من
الوجوب والندب استعماله في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها

الباب الاول

بالنسبة الى الخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثلاث
حرفي نبئي والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها على ما هو التحقيق في وضع الافعال
واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما ههنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتق والملحوظ
فيه هو المادة واما الاول فالظاهر انه من باب وجاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة انما هو
التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضا كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة ولكن مع
قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول فحسب وضع الامر من حيث الطلب كغيره
وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فيه وانظر لتمام الكلام

قانون

الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان المشروط الواجب
ما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده اما ان يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله
تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ويجب الصيام على من كان حاضرا ونحو ذلك
او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما
لا يطاق ومعنى الشرطية التعليق على ما يفهم منه هنا انما لا يصح على العالم بالعواقب الا فيما الشرط منه
ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم فيحمل الاشتراط على الحكم به مطلقا بين ثبوتي
بالنسبة الى الواجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد ثم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف الامر
فالعمومات الشاملة بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل بكونها معتبرة بالنسبة الى الشروع فيه
كالفرض الشابور في اول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاول
بالنسبة اليهما كالصحيح السليم الذي يظن بقاءه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام
على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج من البلد النائي وهذا امارة
فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال
الكتب وشرع الشرايع بل مدار نظام العالم وانتظام عيش بني ادم على ذلك فيكفي الظن ويجب البيد
فيه والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى الذات بعيد
المقصودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج
من المتنازع فيه مع ان الكلام في نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب
سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم
الحيض للصوم او لا كما جعل الشارع شرطا للوقوع او لا كملك النصاب من الزراعة في الزكوة وامثالها

المكلف من ذلك وهو الاتيان الاعلى من هيئة الجزئية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع
فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب والا يلزم من امر الامر اذا علم
انتفائه نقض وقبح وان علم انه يتركه اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر
هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد
للشرط مع علم الامر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة
من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني
انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع
فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المفصل في تفريعاتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط المقامان
على كثير منهم فيظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يحضرني الان كلام من انكر جوازه
ذلك الا العميدي في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل
لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه ونفهم ذلك من صاحب المعالم ايضا
في اواخر المبحث وهو انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا انه فلما يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا
باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بالمدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم
الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة قاطبة للمكلفين مع ان كثيرا
منهم لا يتمكن عن الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازا
ماخوذ عنه قرينته وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح
فيه كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فلان ذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهر الحكم الثابت على
القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة ظاهرة والحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل
ومجاز في طلب الفعل بالعزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على
ذلك متاخرة عن الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما
لا يخفى اذ لا تنحصر فائدة الامتحان في حصول العلم للامر بل قد يكون للغير وللمكلف ولا
تمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة
في نفس الامر لما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به
حسنا فان دلالة الامر على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز
ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة

ومن علم الارادة المذكورات في بعض الاخبار لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما

المقام الثاني فقد ذهب اصحابنا فيه الى عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه

مع علم الامر المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق فاما بما انتفى فيه ما يتوقف عليه

الفعل عقلا فواضح واما بما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر

والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز

فعله فيمتنع شرعا وكذلك يجوز في حال الحيض فيمتنع فعله فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع

اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالعجز في قبح التكليف به

الا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان

ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الاضافي وما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف

مع جهل الامر ايضا لاشتراكه امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بانحصار جهة قبح التكليف

في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول

ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه

ان هذا خروج عن المتنازع والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم

باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل ما لا يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها

ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك

على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي والثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف

وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده منقطع التكليف عنه وقبله لا يحصل

العلم لجواز ان لا يبقى على صفات التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يضر حصول

العلم بالواجب الموسع بعد تقضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل فلا حظ

هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من الزمان الذي يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم

من القطعي المعلوم الحجية كما مرت الاشارة اليه ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة

فيه مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام والرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم

وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم

يحتج الى فداء واجيب عنه بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول

المدية ونحو ذلك ويدل عليه قوله قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه

لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات

اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم ع و

اشتهاره بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل ع ولا اشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد من ان المراد

بذبح عظيم هو الحسين صلوات الله وسلامه عليه في الاخبار مع تصديق الرؤيا معارض بان

مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة

وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام

هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا فيقال ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الا

فعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تعالى وعلم من قبله انه يأمره

بصدد عند الذبح بقرينة قوله تعالى اني اذبحك لا انه في نفس الامر بذبحه فيكون في المعنى اخبارا عن حصول

هذا الفعل في الخارج بدون منع من الله تعالى ثم بدا لله فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى ع عن موت

العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤية ع ذبحه في المنام متبئة عن امره تعالى به فيدل الكلام

ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل ع يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول

بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فقط مع ان حصول العلم

في معرض المنع اذ لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف

واحدا والحال واحدا ايضا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسألة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل

الوقت وجن او حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلوة وانتقاض التيمم لمن وجد الماء وان لم

يمض زمان يتمكن من المائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاض

ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها ما لو صد عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء

وفروع المسألة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم

او حصل له مفطر اخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار

الكفارة في افطار الصوم التام النفس الامري بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان

ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب **قانون** اختلفوا

في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة

الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو ثبوت

حكم اخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب او عدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم

مواهبرانه او الاباحة او التحريم بالنظر الى الجواز مثلا ان يكون من العبادات فحرم لكونها تشريعا

الاذن او العادات والملذذات فتكون مباحا والعاملون فالاصل ابن الفرض من اللزوم الى

ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد شرعه فان منهم من قال فيه بالحرمة ومنهم من قال بغيره

وانه قد مر ان المراد رجوع الحرمة الشرعية مثلا لو فرضت ثبوتها قبله ايضا بطل وبالجملة المراد عدم

بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا ايضا

ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب ورفعته او نسخته المنع من الترك ونحوهما فلو قال ما اوجبه سابقا

بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من

الترك فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يقتضي ارتفاعه بل بعضه لحصول معناه برفع المنع من

الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه ثم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو تم

فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك مع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة

وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك

بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة

فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج

بنيابة الفصل الاخر فيه ان تحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصله في ضمن الفصل الاخر فاذا انتفى

التحصل الاول فالذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت ليت الاصل

لوجود الجنس والتفرقة بين التحصل لا يجامع القول بالاستصحاب وان تقارن رفع الفصل ووجود

فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب

كان منعدما يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز

الترك حاصل برفع الوجوب مع فرض استمرار الجواز تم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل

عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين لا حاجة

الى وجوده فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب

الى حصول الظن باللحوق بالاستصحاب ولا يقين لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل الا ان اليقين

بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير ثابت لاحتمال تعلق النسخ بالمنضم اليه

فيحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين

بالمنضم اليه فكان بقاء المنضم اعني الجواز مستصحبا حتى يثبت اليقين فكذلك عدم لحوق القيد به حتى

مستصحب

مستصحب حتى يثبت اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى المورد بلا حكم و

بعبارة اخرى فكان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى

الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان المبحث علم

ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرهما كما توهم فان جنس الراجح هو

الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فرعه بل لا يحضرني الان له فرع الا ما توهمه بعض الاعلام

من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطها اعني حضور الامام او نائبه او

تحريم لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرفه لكن له نظير كثير الفروع عظيم

الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق

خلافه كما بيناه من فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن

الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوته في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع

صلوة الظهر مثلا او نافلته في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر

~~ولو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلته في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط~~

~~الرجحان في النذر~~ واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدئة في المكان المذكور فينعقد لان عدم

اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل

لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون

او اعتقه ففي الاذن او انعزاله وجهان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا ايضا فان الاذن

الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقي كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر اضحية

حيوان خاص فمات قبل ذلك فلا يجب اخر بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية

لاثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله

والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية نحو

غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس فيما نحن فيه في شيء وانتفاء

بنفي المشروط راسا وهو ليس بنسخ جزما وبديهة لتجدده انا فانا في جميع الازمان ومسئلة صلوة

الجمعة المتقدمة من هذا القبيل وتمام تحقيقها يظهر لك بعد التامل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة

وغيرهما وكذلك الكلام في اقسام العام والخاص **قانون** الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق

هذا الاصل يقتضي رسم مقدمات **الاولى** الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون

اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضا كما سيجيء بيانه في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها ونعم تعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود الاولى ان يعبر عن المعنى الاول بالامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضا لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني **الثانية** كون الامر مقتضيا للاجزاء هو ان ياتي به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا لشرائطه له من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى وان اعتماده على الظن المستفاد بحجيته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف بشيء اولا مع الامكان وببدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء عمله كذلك او لا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الا في حال عدم التمكن منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل فمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى انه مكلف بابداله بالتيمم ما لم يتعذر فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف به في الامر المطلق انما هو الطبيعة تحصل بوجود فرد منها فصلاة الظهر فيه يجتمع مع الوضوء في وقت ومع التيمم في اخر فبايهما حصلت فقد حصلت ثم نقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنيه لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصان بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر فوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد ظنه طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا للاخلال في الصلوة بالطهارة الظنية نفسها

ثانيا انما هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اختلاف المبدل لا البدل ولذلك لا انعاد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى مطلق الامر اعم من المبدل والبدل فلا اظن منعا لدلالة على سقوط القضاء بمعنى السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن المبدل والبدل **الثالثة** محل النزاع في هذه المسئلة يحرر على وجهين الاول هو ان اتيان المامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لا انه لا اتيان يقتضي فعله ثانيا اتماما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه يجوز ان يكون معه امر اخر بفعله قضاء او يجوز والظاهر ان القضاء على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن ما انكار امكان ذلك فيعود النزاع في تسميته ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التحرير ونجري في الاستدلال على التحرير الاول ونقرر الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الاتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او المرة او التكرار اذ نفي المرة للغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء بحصول الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والنكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة **الرابعة** القضاء يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تعم اذا قضيت الصلوة ولذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا ام لا وجوبه عليه ام لم يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو معنى المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقتا ما بالشروع فيه كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسد فيطلق على الماتي به ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما يقال التشهد والسجدة يقضى بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة يقضى ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور

على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب بها ايجاد الطبيعة وهو يحصل بالاتيان باول فرد منه والمفروض حصوله فتحصل المطلوب فلا يبقى طلب آخر فيسقط الوجوب بالمرة وعنه ايضا مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ ما ذكره يصير امرين وكلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول فنحوه يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما ترى ان الصلوة بظن الطهارة تقضى بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن عنه فلما ذكره وجه وانى لك باثباته بل الظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لا ان الامر يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المشهور ايضا بوجهين آخرين الاول لو كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير ما اتى به اولا لكان ان لا يكون ما اتى به اولا تمام المامور به هف اما الثاني فظاهر واما الاول فهو مبني على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب آخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا مثل ما اتى به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا بامر آخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب وامر حتى يبتني اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها تحصيل الحاصل فقريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المامور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق وخلاف المفروض ويرد عليه انه منكر

الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف منه بالذات كما يقول القائل بالتكرار بل يقول انه لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايضا التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل والعادة الآن يمنع مانع عنه كما مر في مبحثه كالمانع فيما نحن فيه كان احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر على حدة وفيه انه مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر بعد التامل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من دلالة الدليل على ان الصلوة هي مع الطهور وجواز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقضي الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا البدل لا يصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا وانا لم اقف في كلماتهم على تحرير بما ذكرنا ووجدنا كلماتهم مختلطة في بيان المقصد فعليك بالتامل فيما يرد عليك من الفروع لكيلا تخبط والله الهادي **قانون** اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد وبنى العضدي المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس المركب في اللفظ والذهن من شيئين فهل المامور به شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الآخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف فرع كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا المبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظاهر ان مراده التنظير والا فالقيد اعني الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بالنظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلق بانتفاء هذا القيد فالنافي لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة البراءة عن القضاء لكن يعضد الاحتمال الآخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمجمل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق

من المقيد لا يكفي في نفي البرائة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصو
صية والحجة انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على العضدي ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل في
الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول اذ لا يثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد
التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك بناء على القول بكون الفصل علة للجنس واما على
القول بعكسه فنقول ان المفروض علم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفا
احدهما ينتفي الجنس ويتأتي الفصل الاخر عنه الاصل عليهم كما تم تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب و
نظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم الخميس او في يوم اخر وتمايز يوم الخميس
عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام
شيئا لان الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس او بيوم ما غير الخميس الى يوما
ما الذي كان ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلق ولا اخر
فان شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم يوم الخميس بمعنى امسك في يوم الخميس مشابها بالقرائط
المفرزة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع
لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق
الامساك في المثال المذكور وكذلك بمطلق صلوة ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة
بخلاف مثل نسخ الوجوب كما مر فالحق والتحقيق اما في حكاية الجنس والفصل فما مر من عدم التمايز
والتحاجز الا الحمل بهو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق فصل اخر
اما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيء واحد والمتبادر هو الحجة فلا نفهم من قول الشارع
صم الخميس الا تكليفا واحدا والزائد منفي بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفي المامور به بل يستفاد منه
على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر
انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك
كله والميسور الخ ونحو ذلك وكذا الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما
نحن فيه والمفعول به والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلث بالقراح
لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد
يستتبع القضاء كالموقت وقد لا يستتبع كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه
ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح لو كان الاستتباع من جهة اللفظ الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان

المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف عنه شاهد على عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ
التخلف لعله من جهة دليل اخر فهو مقتضى الان يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء
اداء ومساويا للاول لو كان بالامر الاول فلا يعصى بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب لا
التخيير والتسوية احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ضروريات المامور به غير داخل فيه فلا
يوثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا فتم
الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد في الوقت
وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين لوصول المصلحة المطلوبة باقية وهي براءة الذمة
وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول
مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وسيجيء
تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لان الامر بالفعل الا بعد الوقت فيكون ماتيا به في وقته
وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا للمصلحة الفائتة وما نحن فيه استدراك المصلحة الفائتة **قانون**
الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا
امر بالثالث مثل ان تقول له افعل فان ذلك المفهوم العرفي والمتبادر واحتمال ان يكون المراد اوجب
عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو من قبلي ويؤيده انا
مامورون باوامر الرسول صلى الله عليه واله عن الله تعالى بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه
الثاني ولم يفعل واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا
بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال
لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلام الاول والجواب
عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذا
نقول باستحباب عبادة الصبي ونضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو
مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا
واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة ام لا الاظهر لا فان الامر طلب
ماهية في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي لا يوجب الاقرار بها
نظرا الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم

المقصد الثاني في النواهي قانون

النهي هو طلب ترك الفعل

بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيها التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة وامّا

ايضا واما مثل اكفف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من

الافعال نهي من حيث انه لملاحظة فعل اخر وهو الزنا وحال من الاحوال وربما قيل بكونه مشتركا

بين التحريم والكراهة وقد يتوهم تشكك بينهما فالاقرب الاول ويظهر وجهها مما تقدم في الامر و

اما صيغة لا تفعل وما في معناها فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة

في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا وكذلك لغة

وشرعا بالاصالة لعدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر آتية هنا فعليك بالتامل في

تطبيقها على ما نحن فيه وكذلك يظهر ادلة ساير الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على

ايضا بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا

تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا انما يتم لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم

لم نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت ثم فلا يصدق النهي

على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم

كونه للحرمة ثم يكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل اخر كما مر نظيره في الامر و

ان لم يجعل النهي ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهرا فنمنع اولا ابتنائه من ان

الاول خلاف ذلك وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى

الاستدلال واما في خصوص نهيه ثم تفسير ذلك مدلولا حقيقيا له ايضا محل الكلام بل

ذلك من باب الانسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلامه يصير كذلك حقيقة

بل انما يدل على ان كل ما منعه بقوله لا تفعل يجب تركه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب

مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز اخر ومع ذلك لا بد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على

الاخر وارجحية التخصيص بعد لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان

على مقتضى مناهيه وامتثالها على طبق ما لو انها ان حرمة فبالاجتناب عنها والاعتقاد على

هما في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان على مقتضاه وللكراهة لا يدل الا على حكم مناهي الرسول

وايضا لم حرمة مخالفة الله ثم من حرمة مخالفة الرسول بالحجرى لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلام

ثم على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الآن يثبت بعدم القول بالفصل وفيه ايضا

اشكال ثم ان صاحب المعالم ره ومن تبعه تاملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام ائمتنا عليهم

على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروه

وصيرورتها فيها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو نفس الجواب عما

تقدم في الامر فلاحظ **قانون** اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا تفعل

والاقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة

انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلنا العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير فيه لامتناع

تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره

اثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذ ثبت امكان رفعه باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه باستمرار

الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان

نفي الفعل المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على

الفعل وعدم الارادة او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام

انما هو على ظاهر السلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل

فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف وفعل ضد اخر او لم يكن بل يكفي

في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهى عنه وان لم يكن قادرا

على الفعل بل غير مستشعر ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا لزم عدم العقاب على

ترك الواجب لا على الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان

المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان

بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل

ايضا والا فلم يكن مكلفا بالكف فقد يكون مكلفا بفعل احد الاضداد الوجودية غير الكف فالكل

يكون مقدورا وهو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما هو تلك الامر الوجودي كالامر بها

الحطب فانه حقيقة قائم بالقاء الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظير هذه في مقدمة الواجب فنذكر

الآن نقول هنا ان ذلك من قبيل الطلب حركة المفتاح المقدودة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة

للمقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة فعلم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة

احد الامور المذكورة فهو للمكلف به بالذات وساير الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن

جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الآخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط **فايدتان**

الاولى قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حذو ما ذكروه في الامر و

لشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف توجه القول بالعبثية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الدوام مع قطع النظر عن الادلة الخارجية

مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه هيهنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة بقسم وعلى اي تقدير فهيهنا اشكال اخر وهو انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤل الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور ونحوه

الثانية اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الافعال ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر ثمرته في مثل ما لو علق الظهار على فعل الدين فيه رضي الله فتركت صوما او صلوة او الملقى في النار ويمكن عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل لنفسه والا فيجب القصاص له **قانون** اختلفوا في

دلالة النهي على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما حررناه من ان الاوامر والنواهي وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء والابنية الدالة على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء اخر فمن يدعيه فعليه بالبيان مع انا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض ونهي الطبيب عن الضار في المرض واللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي ايضا مع كونهما مقيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو القدر المسلم في مبدا الاشتقاق اذ كما ان المطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يقال اطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر او عدم الزنا في شهر او شهر كذلك يصح ان يقال اطلب منك ما دام العمر ترك الزنا او اطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما او بين المطلقة من الازمنة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه

ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما انكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المتبادر في نظائر المبحث والا فلا نمنع الحمل على العموم في مثل فصلوة الحائض ومانهيا الطبيب فلو قيدنا قولا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولوحظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحمل الطلاقة في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام في مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن للخصم ان يمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان يقول لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء القبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة ولا يحصل الامتثال الا بترك جميع افراد المنهي عنه لان المتاخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفات فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول ومقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار ومن وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التامل فان تبادر مع عدم تقييد التروك المفروضة بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض وترتب العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم وليس ذلك لدلالة النهي بخلاف قوله تعالى لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرناه من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تماديه واما الافراد المتمايزة بسائر المشخصات فلا ومن ترك الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال ح ممنوع لعدم المقدورية لان المقدور ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل تامين في ان واحد لا يمكن ترك احدهما في ان ارتكاب الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة راسا في ان من الاوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد **تنبيه** كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ويتحقق الدوام واما من لا يقول به فلا يلزمه عدم القول بالفور

وفيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار ثم ذهب العلامة في النهاية
الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين فمن يقول بالفور
مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين ممن يقول بالفور مع عدم قوله با
لتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول ان العقلاء يذمون العبد المسوف فلا مثال
المولى في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور ايضا

قانون اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان
الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون
موردا لهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال
وربما منعه متمسكا بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوق
بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع في جواز
الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة
ايضا نظرا الى الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكان المحال
الاول افرط وهذا افرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن
شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد ره في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول
متأخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق
والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين وامثالهم رحمهم الله
بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه
به بل ويظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من
العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي ره في كتاب بحار الانوار ايضا وانتصر لهذا المذهب جماعة
من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة
وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الا
صوليون في كتبهم ونحن نقتفي آثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع
وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان الفرد منها شيء واحد
شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون هو شيء واحد له جهتان
من حيث انه من اجزاء الصلوة مأمور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه

لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر
طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد
ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون
الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف
بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف
بايجاده في الخارج قلنا ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام فيه
وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع
الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله
في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة
وهذا الكلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في
الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن من المقدمات فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول
ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما بنيت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون
والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون
الخاص مأمور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن
جميع افرادها ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا
فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم
وجوبه التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر توقف الصلوة على فرد ما من الكون
لا الكون الجزئي الخاص وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم لكن
ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه فرد ما
مأمورا به من باب المقدمة ايضا وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد
المحذور لان الوجوب التخييري ايضا يقبح اجتماعه مع الحرام قلنا اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري
كما حققنا ذلك في مبحث الواجب التخييري الا انه لا فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله
ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري
بالعكس ووجوب الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم وثانيا
انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول ان امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد فهو

الباب الاول

الا انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد والشخص ايضا عينيا كاصل الكلي والا فان كان الكل
مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس في تلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه
لا يلزم منه بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب كما
بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على هذا اقل الخصم انه يكون مصداقا
مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة
التي هي موضع النزاع في الوجوب هي المقدورة وان المباحة التي كانت من افعال المكلف
الا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي
حصل من الغير من دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط
التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مط مطلوبا
وكل واحد مما يتحقق يمكن ان به الواجب جاء بالتخيير نعم لو فرض انحصار تحقق الصلوة مثلا
في الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب والتحريم فان قلت
هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو مم قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين
هو الوجود قد بينا لك في مسئلة تعلق الامر بالكلي المناص عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان
قلت القدر المشترك الانتزاعي من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز
عن الحرام وتخلص عنه قلت ان ماهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار
انها افراد للصلوة لا باعتبار انها افراد للغصب ولا باعتبار انها غصب والمنتزع عنها من هذا الاعتبار
هو ماهية الغصب لا غير لثالث انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة
فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة
فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبح والمحال وهو محال على الشارع الحكيم مع
ان هذا ايدل على المطلوب بطريق اولى فان النهي في المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه فانه
بعبادة اخرى كالنهي عنه بالنهي الذي هي اخص من المامور به مط بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما
فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه بخصوصها ايضا ولكنا
اخص من المامور به مط ايضا فامكن اثباته من جهة كما سنحققه انشاء الله تعالى ولذلك افرد الاصوليون
الكلام في المسئلتين وما نحن فيه مناسبة بالمقاصد الكلامية وان كان لا اندراج في المسائل الا
ايضا وجه ولكن المسئلة الآتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائها على دلالة الالفاظ ان كانت راجعة

الاصول الكلامية ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول معنى قول الشارع لا تصل
في الحمام ولا تنطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها ومعنى المكروه
انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل مع المنع من الترك او
عدمه ورجحان الفعل مع رجحان الترك متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان
المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج من العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة
في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل من انفار الابل وفي البطائح عن التعرض للسيل
ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب وفيه اولا منع هذا الاستقراء وحجيته وثانيا ان معنى كراهة
التعرض للرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة
فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد وان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش فالنهي
ايضا تعلق بالصلوة وهذا المحظور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة
في الحمام انما من مقدماته وعلله فنعود المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام و
لا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت قلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل
التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الصلوة ليس بارفع من اتحاد كون التعرض
للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا الاتيم في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيص
ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية
وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم لو فيه ارتفاع الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة
دائما لذلك كما نشاهد في غسل الجمعة هذا كله فيما ورد من النهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع
التهمة فما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول
ببطلانها وهو ما لم يعهد بلغ لك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان
مذهبه الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا بمعنى ان الصلوة في الحمام مثلا يعني ان الصلوة
في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان لمطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا
قد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى
بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها
يتمكن دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في المسجد الحرام
وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو راجح منها الخ

الصلوة في الحمام واختر الصلوة في المسجد والبيت وانت خبير بان ذلك ايضا مما لا يمس ولا
فان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلق
من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك اعترفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود
من اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما ان يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها
او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان
قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا من
غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدي بالنسبة الى نفس
الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل في نفس الامر مطلوب
الفعل او مطلوب الترك او مجتمعهما الى اخر ما ذكرنا على انا نقول ترك الفرد الاقل لكونه ثوابا واختيار
ما هو على منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما فيما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة
على القول بها والتطوع بالصيام في السفر والايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل ان
يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يقال
ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كافة ما يكون كلهم عدم استغراق
اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة
بنافلة وهذا ابو فعها فيه هو الصلوة التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا اليس بادلى من ان
يقال ان هذا هو الصلوة التي هي وظيفة الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد
انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل
وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة دون هذا الكلام
في مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى
فان صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترقبه المؤمنون بل يتزايد
بالفاق ومع ذلك نهي عنه الشارع في السفر ولا يريد منه بدلا الذي لا وجود له اصلا بل الامعني له
مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس
قلت المناهي التي وردت من العبادات تنزيها كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها والذي فيها
ما تعلقت به ذاتها وان فرضت تعلقها بذاتها مثلا ان نقول ان الحائض قراءتها القران مكروهة
للحائض على التقريب الذي سنبينه فيجعل صلوة الحائض من جملة ما نهي عنه لذاتها فلا اشكال عندنا

في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى التكلف اصلا واما لم نحكم صريحا بكونها كالصلوة
لاحتمال ان يقال ان المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف
ايضا والحاصل ان المفروض ان كان المتعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان
الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في احدهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل
العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التي تحصل معها في ضمن خاص مرجوحية
من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد توازي الرجحان الثابت لاصل العبادة وتارة
او تزيد عليه او تنقص عنه فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على
فعله وعلى الثالث بالعكس فيما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام ولا اشكال لان النهي
عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية فيختار غير هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام الثلثة
المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول انها
اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركها راجحا على فعله بل الثاني هو النهي هناك
لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان
الحاصل لاصل العبادة ويرشد ولذلك كان المعصومون عليهم الصلوة والسلام يتركون تلك
العبادات وينهون عنها والا لما معنى لتفويتهم ذلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم
بمحض كونها اقل ثوابا من ساير العبادات سيما اذا لم يتدارك بدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم
فان قلت فكيف يمكن بهاتيه التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من
رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادات وماهيتها واما
لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة
وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر عباداتنا
التي لا ثواب فيها اصلا او نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخزازات
الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى والوصول
الى الرحمة فان من معانيه موافقة الامر فهذه العبادة من حيث انها موافقة لامر الامر يمكن قصد
التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الا ترى ان الامام موسى بن جعفر ع
كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم كما ورد في الروايات وافتى بمضمونه في الذكرى فترك التكلم
والمخاطبة مع الله سبحانه متشاغلا اولى من فعله ولذلك ارتكبه الامام ع ولو كان مع ذلك فيه رجحان

لكان تركه بعيداً عن مثله سيّما متكرراً وسيّما في مثل الروايات المؤكدة غاية التأكيد المتمّمة للفرائض و
مع ذلك فلا ريب في صحتها والعمل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرائض فعلم
جواز تركها مع ذلك فانما هي لحماية الحمى ولئلا ينفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما
هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقاً
وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة العبادة تكفي في صحة قصد التقرب بها
لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل به ثواب في الخارج ثم فان وردت في امثال هذه
العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام
صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصحيح في كونه مندوبا بقيد السفر او غير ذلك من الاحتما
فاما الاباء في نفي الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مطلقاً والاظهر في صوم السفر
الكراهة وفي المنطوق في الاوقات المكروهة العدم ففيما يثبت الكلام الكراهة فيه ما مر بعينها
لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد العبادات بكراهة مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد
وتسمية بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن
الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونها احد فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي
مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذلك
الوجوب للغير مع الاستحباب النفسي على القول الآخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة
للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة
ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوها وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول الجزم
في ذاتها ايضا يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيصير معناه كون الغير
افضل منه والراجح ونقول ذلك الغير مما يكون مما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن
فيه مرجوحاً بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل به لك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال
ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة بل ذلك خلاف الاصل
فان مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايضا على ما كان
مرجوحاً بالنسبة الى سائر الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب لنقول بعد
تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه او
كلاهما الى آخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة

مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فقد كررت على ما قررت عنه فان المطلوب شيء واحد وان
تعدد عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معاً فلا يلزم التكليف بالمحال قلت
انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد المرجوح وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين
في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام
فاعتبر فيه الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما يقال ان الفارق ان الصلوة ثمة
عين الغصب وههنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكليف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم
ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة مردود عليه ان ذلك مبني على
الخلط بين ما عنون به القانون وبين ما سيجيء فيما بعد فالنهي ثمة تعلق بالصلوة في الدار
المغصوبة لا بالصلوة لانها غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرناه من النقض انما كان
من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقاً وليس مثالنا في العبادة المكروهة
مطابقاً للمبحث في النزاع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المأمور به
وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في
مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان
تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيرها في المثال الاول فنحن ايضاً نقول
بان نقول مرجوحية الصلوة في الدار الغصبية اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني
والنقض الاول الذي اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى
من المثال الاول والمعارضة ذكرناها التي في دفع جوابك انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني
بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما دفعت به المعارضة يناسب لو اوردنا بالمعارضة المعارضة
بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله وكما انه يجتمع الخ فيه انه
رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب
وقد اختلط في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل والتمثيل بالاتزار مع ان الكلام في الواجب النفسي
والغيري بعينه مع ان الكلام فيما نحن فيه وهو ايضاً من المواضع التي اشرنا الى ورودها في الشرع مع الخطر
اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب لغيره
انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان واما على القول
الآخر فالاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلاً لا انه

يستحب الغسل الا ان يقول باستحباب الفعل في حال الغسل لا بتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو

مستحب فيستحب الغسل فالمناص هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على

مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرناها هو

الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب ايضا متضادان وكذلك افضل افراد الواجب التخييري

فانه واجب من حيث الشخص وما ادري ما يقول المجيب فيها قبالا لما ذكره في الفرد المرجوح الا ان

الآن يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الآخر وان كان فاقدا لذلك الرجحان والمزية

الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فيخرج عن المقابلة و

منها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذا

الوضوات ونحو ذلك واضطرب فيه كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب

والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترناه فلا اشكال وقد بيّنا ذلك في كتاب مناهج الا

حكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاط

في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان

الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه

مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا

الحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفق

وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان الا

الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فانما الكلام في جواز اجتما

الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا

عقلا اللهم الا ان يقال مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام و هذا

معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع

توصليا كان الواجب وغيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا ان الواجب يصير واجبا

حراما وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك

في التوصلي وبان صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا بد لمطلق الصحة

على جواز الاجتماع مط بل مناطه ان الامتثال العرفي للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكذا

المستدل من قوله مطيع عاص من جهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة

الامر لا ان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب بالجملة فالقول باجتماع الواجب

مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اريد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور

فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ثم

هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا سيما في محل البحث

الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب ثم

فلتحصل الجزء وجوب غيري ايضا كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله وان الكون

ليس جزء من مفهوم الخياطة فيه ان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجها

عنه جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في

كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن

منع ذلك في الصلوة ايضا والاظهر ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان ارما

يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفق فيه ان اهل

العرف قاطعون بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد

الذم ولكن لو عاقبه الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان

وان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه واما بمجرد عدم العلم بارادة الخياطة

كيفما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في

المثال فلنمثل بما ذكره بعض المدققين بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه

عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين

احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد

الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد

وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن

البين ان التعدد في الجهة لا يقتضي ذلك والكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع

فاذا ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا او غيره والا لعاقبتك اتقول ويظهر الجواب عن

ذلك بالتامل فيما ونقول ههنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر با

لصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو

الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا مطلقين بل

الباب الأول

ان جهتي الامر والنهي ههنا تقييديتان لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ممنوع قوله من حيث بعده في الواقع امر بين ان اراد به الكثرة ومن تعددهما في الحس نفيه منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم ينتف احد الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد وقد عرفت ورودها في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز بل هذا الغسل من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مطلقا وكذلك المكروها وغيرها مما مر قوله وايضا كيف يجوز الخ قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا وغيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك يسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقي في حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وبشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث استدراك من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو استدراك حسن لكنا نجيب عنه بان الملموس به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مطلقا ودام زايا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ودافعا للنقاب عن السر المحجوب لا نزاع استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبي ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه لعاقبتك لما خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك ما اتيت مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادات فهذا معنى مطلوبية مع كونها في ضمن الفرد نقدا سفر الصبح وارتفع الظلام فان كرر قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد لا بايجاد خصوصية هذا الفرد الخاص المنهي

عنه ثم ان ههنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قول الشارع صل مطلق في الامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما صدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز انما تقتضي الالتزام بارجاع احد العامين الى الاخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاره بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما تقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حظا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مطلقا ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد عرفت ما يضعفه في مبحث تكرار النهي ومنها ما يقال ان الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل اخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلافه هنا بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البرائة وكذلك ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان الثاني ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد عرفت الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دارا غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو الاقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب انما فهم العرف

كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه او العقل كالو دخل في دار الغير سهوا فان

الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مامور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه

فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته ان كان الموجب هو سوء

اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فات

استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مط وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام و

الخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بلا انه تخلص

عن الغصب كما ان الكون في الدار المغصوبة ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الخروج

والغصب عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك

الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان

الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس

الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص

فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الموجود لامكان التخلص بوجه اخر اما بان يحمله غيره على

ظهره ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على

تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وموافقوه مستدلين بان المتلبس

تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه انما خرج بما هو شرط

من الترك وسلوك ما هو اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذي لا نهي

عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بل للامر فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول العصيان

ايضا واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي قال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع اتيانه

للخروج وفيه انه معنى للمعصية الا في ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذا لا نهي فلا معصية مع ان

النهي ايضا مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما تقدم ثم يمكن ان يبتني على اصولنا ان النزاع بين هذا

القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل

التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب لا طلب الترك في نفس الامر مع علم الامر بانه

لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه

بوجه اخر بعيد

قانون

اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات و

المعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات **الاولى** المراد بالعبادات الذي يبعد

صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او

علمت في الجملة واحتياجها الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر

لا يحصل الا بقصد اطاعته في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم انحصار المصلحة

في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقة الاتفاقية الاتيان

بالفعل ثانيا لا نفس ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك هنا ما لا يحتاج

صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من العقود والايقاعات فان المصالح

فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب

في ايامه واتيان المعاملات على طريق المحرم ولذلك لا يكلف ثوبه من غسل بماء مغصوب او باجارة غيره

عليه او بحصوله من مسلم دون اطلاعه باعادة الغسل وكذلك ترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات

كترتب المهر والارث والولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك **الثانية** الاصل في

العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل

عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل

على العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مرادهم

من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة جواز

اعطاء ماله بغيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة

الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى اخر والمراد

بيان ما تحقق صحيحه عن فاسده في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او

الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر من مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم فانه

لا بد من اخراج المحتمل كونه على الوجه المحرم والحلال يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في

الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى تثبت التذكية الصحيحة وصدوره

عن المسلم قائم مقام ثبوت التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه

للسنة القويمة مصرح به في الاخبار الكثيرة **الثالثة** محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق

بشيء بعد ما ورد عن الشارع لجهة صحته ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم

استثني عنه بعضهم فمثل الافساد ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام

والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة والنهي عنه عموم من

الحد في الوجود لا ايضا خارج عن هذا الاصل لله الافريه القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه والمامور والمنهي عموم وخصوص مطلقا ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق غير متحد معه في والمتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما يتعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع العقل عما فهمه اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض المنهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التايد من جعل القيود من متعلقات المادة ممنوع سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحائض منهية عن الصلوة ما دامت حائضا فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهي عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالتارك بالصلوة والحائض منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامثلة المثلثة اياما فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد والتفهيم ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه او لشرطه الى اخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذا الشرط فالمنهي

لشرطه فاما بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرطه وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق او غير ذلك من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبا في الصلوة والوضوء بالماء المغصوب للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن تلك البيع لوصفه الذي كونه تعيين المبيع فيه بهذا النهج وكالنهي عن ذبح الذمي وكالبيع المشتمل على الربوا واما المنهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها نعم كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخر والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والتمام ان قوله لا تصل مثلنا ايضا مثال لذلك اذ لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشارع وجودا ولا عدما فانه نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق اتحد معه في الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا كالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الاول والا فهو من القسم الاول واما المنهي لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة وذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى و كلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مغشوشة مخلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفيناها لذلك والا فلا يتفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال الاتية

الرابع

اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو نذر ان يعطي من صلى صلوة صحيحة درهما فيعطي من صلى بظن الطهارة اذا ظهر كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امر به الشارع في هذه الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء ما

اعني الامر بالصلوة المظنون وان الذي لا يسقط قضاؤه مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان اراد
اسقاط القضا بالنسبة الى كلي التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض
بحسب التمكن والعجز كظن الطهارة ويقينها الاول فان في حالة صلوة الظهر بحسب النوع وقد
يجاب ان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا
يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح
الا مع ثبوت هذه الصلوة ايضا فهي مسقطة للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء
اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطة للقضاء ظنا
فلابد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور
الخلاف وعدمه فيصح في ان دون ان او يجعله مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة
الا اذا حصل اليقين او بكونه صحيحا ويحكم عليه بالصحة الا ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد
من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة
الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت
في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر
مقام اليقين بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء
انما يتحقق بفوات الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى
هذا فلابد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة
على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت ايضا بل بطريق اولى فما اسقط القضا
في تعريفهم كناية عن عدم اختلال المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب
فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب اعادته مطلقا ان قلنا بكون القضاء تابعا
للاداء او ثبت بامر جديد بالفعل خارج الوقت ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما
جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا والمراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط
القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد بما اسقط
القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في الشريعة ولا في طرده بفساده ان اريد بما اسقط القضاء
ما اسقط معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات
فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كنقل العين في البيع وجواز التزويج باخرى في الطلاق

مطلق الصحة بذلك ولا باس به فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات فعند الفقهاء وعند
المتكلمين بانه حصول الامتثال وسقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة
وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفاسد عبارة عما كان مشروعا باصله
دون وصفه كالبيع الربوي فيصححونه مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله
ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد ووجهه غير
معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الا
قوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر
اصحابه وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات
مطلقا وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب
السيد رحمه الله وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب
الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد في العبادات ان المنهي عنه لا يكون مامورا
به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال ولا
امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام
فيكفي موافقة العمومات فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور
بها بالعموم فثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا
يتحقق الا مع فوات المامور به كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا
بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك
ولهما نع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليت فيها لعاقبتك على الغصب
فيها ولكنك اتيت بمطلوبي ولا بد الا ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايضا
ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب
والعرف انما هو المحكم لا ان المنهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقول الحنفية هذا في غير النهي
عن النفس واما هو في التخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف
كما اشرنا واما النقض بالمعاملات بان التجارة ايضا قد تكون واجبة وقد تكون مستحبة ولا اقل من
الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام فلابد فيه من التخصيص ايضا فنقول ان منافاة الوجوب و
الاستحباب للتحريم انما هو في صحة المعاملات بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب و

الاستحباب من العبادات او بطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب لاينافي
صحتها من جهة ترتب الاثر وكذلك الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم معها لاينافي ترتب الاثر
عليها وسيجيء تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم
وهو لاينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لايخفى لايصح ان يقال لاتبع بيع التلقي ولابيع الملاقيح نحو
ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري مما يتوهم من ان
التصريح بذلك قرينة للمجاز وان الظاهر من النهي ليس مرادا ففيه ان القرينة مانعة بالمعنى الظاهر مع
اللفظ ومناقضة له كما في يرمي بالنسبة الى الاسد لامناقضة له كما في يكفي بالنسبة الى الاسد ولو
مناقضته هنا ولا مهملة كما لايخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من جانب الشرع
ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحد من الدلالات اما
الاولان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ماكان مقتضي الصحة فيه من المعا
ملات منحصرا فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات فما لم يجوّزه
الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوّزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية
سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوّزه فلا يترتب عليه الآثار
الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما في احل
الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها
فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او
عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع
الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل واوفوا مثلا بذلك فيخرج عما يثبت له مقتضي
الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات
ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لايناقض عدم التحريم فلا يدل
كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك هذا انما
يتم بناء على ما سلمناه وحققناه من التنافي عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة ولا يستحيل الترجيح
اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهي عنه نفس المعاملة بعين ما مر ويشكل بان انحصار المقتضي
البيع في مثل احل الله ونحوه ممنوع لم لايكون المقتضي فيه مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذا
ساير العقود ولا يمكن التمسك باصالة تاخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التاخر فان قلت لما كان الا

مر حاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو يعاضد كون المقتضي مما يوجب الفساد لان غاية
الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت لاتناقض بينهما حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الد
ليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار حتى يفترقا مسلما للاثر
بعد الافتراق وان كان حراما وقد يقال كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل
جعل ذلك عذرا للفقهاء حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال
ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلا
في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال فالتحقيق ان النهي لايدل على الفساد فيهما مطلقا ويحتاج
الى ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص وغير ذلك من القرائن الخارجية حجة القول
بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الا
عصار والامصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلما
ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه و
النقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه
فيما ليس مقتضيها الامر ولان اصل المقابلة باطل لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته والامتثال
به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته وتسليم التناقض او حمل التناقض في الا
ستدلال على مطلق التقابل انما يمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين او متقابلين اذ قد
يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لايقتضي الصحة لا انه يقتضي عدم الصحة
والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة مطلقا شرعا فقط
استدلال العلماء كما مر وقد مر جوابه مع ان ذلك لايستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعا
الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا في معرض المنع احتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم
من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين
ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه
عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت الزائد من مصلحة الصحة
وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة
ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل الفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خارجة لايعارضها
شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لايقتضي مرجوحية ترتب الاثر

بالنسبة الى عدمه فترك الفعل ان لا راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه

ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب

وهاتان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه يعرض مصلحة الترتب بعد تحقق

الفعل كما توهم المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك

اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله تعالى بل عصى سيده فانه يدل على ان ما

كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب

ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع

والا فمخالفة السيد ايضا معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من

جهة العمومات ونحوها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير

مضر وبالجملة المراد انه ليس العقد خاليا عن مقتضي الصحة وان كان معلقا على اذن المولى

واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك

بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه واشكال الجمع بين

هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد مقتضيات التحريم وهو مدلول

النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي

اقتضاء التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم

شرعيا فقط حجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر وبطلانه

الجواب ظاهر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب

عنه مما تقدم **تنبيهات الاول** انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة

الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه الحكم

بحلية البيع الربوي والبيع بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف

ايضا وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف في التخصيص وان كان العقل لا يحكم به ومنهم

من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء وقد

عرفت بطلانه **الثاني** النهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فيستلزم انتفاء

المشروط وان كان باعتبار حرازة في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا يتم

الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا في العبادات

اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب ونحو ذلك ولا

يضره كونه منهيا عنه نعم انما يمنع فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وغيره لما ذكرنا في مسألة اجتماع

الامر والنهي فيظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا في الجملة فراجع وتامل **الثالث**

افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا انه يدل لا النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان

النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم

لم يريدوا ان النهي يدل على الصحة بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم فنقول الصوم لا تصم يوم

النحر وللحائض لا تصل يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلوة والاصل

في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت

لها حدود وشرائط من الشارع اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصدق

تعلق النهي على العمل الشرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل

فيجيبهم بان المنهي عنه امر شرعي فيراد لا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه فيما ليس هو الصلوة

المقيدة بكونها صلوة الحائض ... الحائض عنه في ... الصلوة ...

فرات الحائض انما تمكنت من الصلوة الجامعة للشرائط اولا والثاني ...

المقدمة ... الاستمرار ... مع عدم ... القدرة على الايجاد ...

فتعين الاول والنهي على الفساد فهي باقية على صحتها قلنا ... الاول نقول ...

الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب ان الصلوة

الجامعة للشرائط ظهر عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها قبل الدم

الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها انما هو بهذا المعنى فمعنى

النهي وطلب تركها امتناع بهذا المنع لا مانع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض ونكاح

المحارم وتخصيص الدليل القطعي مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن صلوة الحائض على المنع اللغوي

غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذلك حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف ظاهر لا

دليل عليه والله الهادي

الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم

وفيه مقصدان **الاول** في المحكم والمتشابه قال

العلامة ره في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض

ان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل

الباب الثاني

مرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشارح العبدي

المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا اخر وهو ان الاحتمال في عدم الاحتمال انما هو بالنظر

الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا به لان قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتماله

الارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد

وللمجمل بلفظ القرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا البهائي ره في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه

لغة فهو نص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين

الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد ره للنص بالسماء والارض وللظاهر في اواخر الكتاب

بالاسد والغايط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي في

الحاشية على قوله لغة اي بحسب مفاهيم اللغة نحو له ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد للعدم

لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا ما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول فلا

لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والمأول بقوله تعالى و

امسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها على المسح ظاهر وعلى الغسل الخفيف كما فعله في الكشاف مأول و

ظاهر كلام العبدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره

اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القرائن قد تفيد القطع بالمراد و

قد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام القوم هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء

والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا تحكم يجب اذا احتمال التجوز هو الداعي الى

ظنية الدلالة دون كون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى ان ليس هذا التقسيم

بالنظر الى الوضع الافرادي لان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر و

الاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي وفي افادة المراد من اللفظ في

الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة

الرجل الشجاع وينفي باصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة

مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ره في محله و

لعله غفل عن مراد شيخنا البهائي بتمثيله بقوله تعالى وله ما في السموات وما في الارض والفرق واضح

تحقيق المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا

ولا بد ان يناط القطع في الارادة والظن بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع

حواشي مرقومه در اين صفحه متعلق بصفحه ۱۶۳ و صفحه ۱۶۷ است

منافاة والاخبار نعم قد يطلق النص على ما يعم الظاهر ومنه ما في كلام الفقهاء عند التعرض لبيان دليل المسئلة من اطلاق

يرد به الاخبار المعتبرة الاسناد من حيث وضوح دلالتها بالخصوص في البعض والظهور في البعض وقد يطلق الظاهر

على ما يعم النص ومنه ما وقع من بعضهم في تفسير الظاهر بالدلالة الواضحة بل من اثبات نسبة الظاهر بالخصوص نقضا

كما ترى خروج من المصطلح ومسامحة في التعبير لقرب في الاشارة

۱۶۷

قوله في المنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق اقول يقتضي هذا التعريف انحصار المدلول او الدلالة في المنطوق والمفهوم وانه لا واسطة بينهما بحيث اخذ فيه قيدان متنافيان ولا شك في
ان اداة من لو جرد تاهن اذا اخذ فيها قيدان متنافيان فهما متنافيان ونظيره بعضهم كالعلامة في انهاية بعدم الانحصار فيهما حيث قسمه الى المنطوق وغيره وعد فراق من غير المنطوق والمفهوم
ودلالة الاقتضاء والاشارة والتنبيه وكيف كان فالظاهر كون المشهور هو الاول فالمرجح بيان التعريف المذكور فنقول الظاهر من الموصول هو المدلول بقرينة العائد وقوله في محل النطق

حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فقطع بارادة المعنى الحقيقي وان لم يكن هناك قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ره ان السموات والارض في هذه التاليف نص في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل هذين المخلوقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد جميع الكلام فالتامل فيه اظهر ثم ان مراده من التقييد لغة فلا بد ان يكون هو ما قابل العقلي لا اللغة فقط ثم ان الاد بهذا التقييد جاز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص فان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بلا اخطر تلك اللغة ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظهور مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا اذ لا يحصل التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجة ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهورية امور اضافية فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقوا القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكرم العلماء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة النصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لمشابهتهم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام بمعنى ان دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعي من حيث نصوصهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هي بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن

المقصد الثاني في المنطوق والمفهوم

وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما هو كون حاله

الباب الثاني

المدلول الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا تم جعل

قوله في محل النطق حالا من الموصول لا بارتكاب نوع من الاستخدام ولجعل الموصول

عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع الاستخدام في الضمير المجرد وكيف كان فـ

في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور

وحالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شيء غير مذكور وحالا من احواله وانما

يفسر بذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما ستعرف والله الهادي

قانون المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني

في كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما في الاشارة اليه في

مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الا

لتزامي وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه

والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة اصالة و

يكون مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام

عليه كقوله صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنها والا لكذب او صحته

عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل

اعتق عبدك عني على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك فهذا المسمى مدلولا

بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة

بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينته العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا

يرمي على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر ليشمل سائر

المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن

ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع

مثل قوله صلعم كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك

ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في

مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يقول اذا واقعت فكفر فاما التعدية الى غير الاعرابي

وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا

فيمر ذلك وربما يفرط في القول بحذف الوقاعية ويعمم بحصر افساد الصيام وتمام الكلام

١٧٠

بجعل الانتقال اليه بواسطة المنطوق المنتقل اليه بواسطة اللفظ
ولذا اشكل المحققون من شبهه لاثباته بالتبادر بانه الاثر كون اللزوم

عرفيا لاعقليا

سه علاوه از حواشی
صفحه صد وهفتاد وپنجم است قوانين

ان المتبادر من قولك ان جائك زيد فاكرمه
اه اقول لا شك في ثبوت هذا التبادر كما نص عليه
جماعة من ائمة العربية والعامة والوجدان قاض بما قالوه ومنع
الاستعمالات ...

... ابن بكير ان نفقة ومنها ما عن الفقيه في باب الشقاق في الصحيح عن ابن ابي عمير عن هشام بن الحكم انه تناظر هو وبعض ...
... في الحكمين لقبولها الحكم كانا يريدين الاصلاح فقال هشام ... قال في ...
من قول الله تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما فلما اختلفا ولم يكن اتفاق على امر واحد ولم يوفق الله بينهما علمنا
انهما لم يريدا
الاصلاح وهذا ان
ستدلال ايضا لا يفيد المطلوب
لانه يثبت الدلالة على سببية الاول للثاني
واما الانحصار فلا لان هشاما استدل بانتفاء الجزاء
على انتفاء الشرط وهذا يجتمع مع عدم القول بالمفهوم ايضا لان
انتفاء الجزاء يستلزم انتفاء الشرط مطلقا لان الجزاء لازم والشرط ملزوم
انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم دون العكس والمقصود في المقام هو العكس
ومنها ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله لما سمع قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة
فلن يغفر الله لهم والله لا يهدي القوم الفاسقين قال صلى الله عليه وآله والله لازيدن على السبعين وهذا يدل ...
لهم ان عدم الشرط وهو الاقتصار على السبعين مقتض لعدم المشروط اعني عدم الغفران وهو المدعى ...

في المنطوق والمفهوم

١٧١

ذلك سيجيء انشاء الله تعالى في اواخر الكتاب. واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على
ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى و
الوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود
في الآيتين والمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة
الفصال وهذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا
للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب
ويسمى بلحن الخطاب وفحوى وسيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب او لا فهو مفهوم المخالفة
ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك
وسيجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما تامل في
الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الآيتين فانه هو
الموضوع لا مطلق الحمل وكذا للحرمة الضرب بحكم من احكام الوالدين وهما مذكوران صريحا في
الآية وقد يجاب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في آية التأفيف هو الحرمة
وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين
فهو مذكور فكذا في الحمل واقل الحمل

قانون

اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط والاولى
تقديم مقدمات الاصل من رسم

الاول

ان لفظ الشرط يستعمل في معان فالاول في الصحاح الشرط
معروف وكذا الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا يشرط ويشترط واشترط عليه بقاء من
ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام وهو مثل النذر واليمين وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه
واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط مطلقا او ما علق عليه جملة وجود بمعنى حكم بحصول مضمونها عند
حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفائه انتفاء المشروط به ولا يلزم
وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد والشرط في ضمن العقد مثاله
انكحتك ابنتي وشرطت عليك ان لا تخرجها عن البلد ومن مصاديق الثاني ما عملت من خير تجزيه وان
كان مثقال ذرة وقد تسميه النحاة ان الوصلية ومثل لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن مصاديق
الرابع الوضوء شرط الصلوة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحلول الحول شرط لوجوب الزكوة و
اما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان الشرط هو

جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يدم ماخوذا من المحرك

الثانية

الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عليه معلقا على عدمه ومنه قوله تعم لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماخذ ذكرا لم تجتمع شيء فعدم التجبس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفائه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو على ظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل من ان الاول سببا اذا كان فلا يفيد انتفائه انتفاء السبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعم لو كان فيهما آلهة ففيه اولا انه ناش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب في الظاهر وثالثا ان الاصل عدم سبب اخر واذا علم له سبب اخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب لو لا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان وح يبقى الاشكال في اطلاق الشرط على السبب والظاهر انه لان لنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما نقول له النحاة شرطا فهو الواقع بعد ان واخواته معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لانا اذا كان الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقال ان قصدت في الجلوس يصح ان تعرف يجوز ان يقال اذا غسلت ثوبك من البول دينه مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما اذ بل هو معنى الشرط نفسه فالحاصل ان حد ذلك الهيئة بغيره عن معناه ويصيره شيئا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة الشرطية التي يسمونها النحاة شرطا في محل السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق

الم تعرف القر
ينة عنه ومقتضى القول با
لدلالة العقلية هو اختصاص النزاع
بصورة عدم الفوايد الاخر عما ارضنا ليغ الحقيقه
يرجع النزاع ح الى الصغرى بمعنى انه هل يوجد كلام لا كتين فيه تقييد
دالالتخصيص ام لا كما صرح به الشيخ الشيرازي وصاحب المعالم وغيرهما
فرض وجوده والظاهر التسالم على ثبوت المفهوم ح نعقص ما ذكرنا ان محل النزاع ذكا

على شكوك ... وتعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك

القيد بالدلالة الالتزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية

فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح نعم يقال من ان

ان قبضت في المجلس يصح الصرف وعبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق

هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر

اذ قد بينا ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الشرط هو السببية كما نبا ما كان

فكيف يصير مساوقا للشرط الاصولي فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية

الاولى للثابتة والالزم التناقض وان اريد به معنى اخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه

انتفاء شيء اخر وتوقف وجود الاخر عليه ليشمل السبب ايضا وان الجملة الشرطية ايضا تفيد هذا المعنى

فهو وان كان اوجه من سابقه لكنه يضا لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية

الثالث ما يكون شرطا لصدق الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل ان نزل الثلج فالزمان شتا

فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء **الثالثة** قد اشرنا ان محل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب

ان واخواتها فالظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسما

المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت

ايمانكم ومن فقها ابن بكير نا طقة بحجية مفهومها بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون

الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى

ان الاول الاقرب لنا ان التبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه

لا لا تكرمه كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم

النقل واما ما اقيل معناه لي العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه بالدليل على ما ينبغي وكذا ما ذكره

العلامة في التهذيب حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده

ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غيره ايضا وهذان

الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان

المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدخول ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذا

الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكره لا

مطلقا ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكرت كلها

مجازات لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك فما يقال من انها مستعملة في جميع هذه المعاني
والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما
عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط
فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا لخلط الاصطلاحات
فتحقيق القول فيه ان المتبادر في العرف انحصر في المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه
اعم من ان يكون وجوده علة ام لا واما معنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث
ما ورد هذا واحتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط لكان التعليق لغوا فيجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في
اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفائدة الاخرى لا تنفي احتمالها مع ان
الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا الاثبات يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة
اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فان المعيار في امثال هذه
المقامات اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج
عن مقتضاه الا فيما دل دليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل
اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الحجية
اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى
سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك فمع ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن
خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي تاصيل اصل على الحجية لحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم
بل هو يجري في جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى اوجب الخروج عن
اللغوية وهو ممنوع ويرد عليه انه حينئذ لا نزاع بين المثبت والمنكر في تجويز اللغو في كلام الحكيم
وعدمه ولو وجد مثل هذا الفرض ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم
انهم انما ينكرون وجود موضع يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل وما يقال
من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور له فائدة سوى فائدة معينة فهو وضع
له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة
اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم
عند انتفائه ظهورا مساويا لها او ازيد منها وبالجملة اذا كان هذه اظهر الفوائد لا انه لم يحتمل فائدة

اخرى ايضا قلنا هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن
الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص
المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يليق بقواعد الفن اثبات الدلالة بهما من بين
الفوائد مطلقا لا انه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع واحتج النافي
بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر ولا يخرج من ان
يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الطرفين الى الاخر شرط في قبول الشهادة ثم قد ينوب
عنه انضمام امرأتين او اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز
نيابة بدل له وظاهر هذا الاستدلال التسليم بفهم السببية ذكرنا لكن المستدل يريد
في نفي الحجية باحتمال النائب فلا يكفي مجرد تعليق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه
واستجيب بان الاحتمال لا يضر بالاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال
في الايات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط اخر ولم نعلم تحقق سبب اخر الاصل عدمه
وهذا ابتناء ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ في
محل السكوت هذا ليس من قبيل دلالة اللفظ انه لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد
السبب لا لقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعين السببية في الظاهر وذلك الاحتمال
هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية
ولا يعتنى به ابدا والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت
من دليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور فنقول الشرط او الشاهد المذكور
احد ... كما ان الظاهر من الامر الوجوب العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء
ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم
عند انتفاء الشرط وجواز ... هنا بانتفاء الموضوع وما يقال ان الواسطة
ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول
عنهما فهو مدفوع بانها تنتفي عند التنبيه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون
حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل تنبيه الموالي على انهن ان اردن التحصن
مع ما بهن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر لك ما في هذا الجواب بما لقنا
لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا وارد مورد الغالب لان الغالب في تحقق الاكراه هو مع

الشرط لو ضع

اداة انتفاء الحكم المولو

في مفيد الا يقتضي بطبعه نفي

في ذلك الحكم عن غير محل القيد ونفسه

بالشرط باعتبار ترتبه عليه في الوجود يقتضي نفيه

حيث ينتفي الشرط ويمكن توجيه العنوان لرفع الايهام المذكور

لستعمال لا بدل في الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الا
شتراك او يقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة الخارجية مانعة
ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لحملنا على مفهوم فالاجماع هو القرينة
على عدم ارادة ذلك واولى المعاني التي يمكن حمل الآية عليها هو التنبيه على علة الحكم فان القبل انما
يحل النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تصل اذا كنت محدثا او للترك مثل
لا تبالغ في الاعضاء ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه
من هذا القبيل او قول ومن هذا القبيل قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
ان كن يؤمن بالله الآية

قانون

اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند
انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في السائمة زكوة ولي
الواجد يحل عقوبته او مقدرا كقوله ع لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فامتلاء
البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم
في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعري الوصف
عن الفائدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الابيض لا يعلم الغيب ولان ابا عبيدة الكوفي فهم
من قول النبي ص لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل
على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة
اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوة والصلوة الوسطى
او احتياج السامع اليه او سبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الا
مبينها او غير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه بما
تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا
يقتضي الا ثبوت فائدة ما فاذا ثبت من القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها
فلا نطق المنكر متحاشيا عن القول بمقتضاه ايضا وما يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة
الغير كما يظهر نظيره من السيد ره في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعليق
السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل قول ابي عبد الله ع في صحيحة الفضيل قال قلت له ما
الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما
لم يفترقا واما الاستهجان فمم وما نحن فيه هيهنا في المثال المذكور فانما هو لكون محل الحكم في هذا المثال

قوله اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصفه الخ اقول اعلم ان الوجهين المذكورين سابقا في تحرير محل النزاع في الشرط ايتان هنا ايضا من ان النزاع هل هو في الدلالة اللفظية
كما هو الظاهر من صريح جماعة او في الدلالة العقلية كما هو ظاهر بعضهم وصريح آخرين والظاهر ايضا اختصاص النزاع في الباب بالاول واما الاخبار فقد صرح جمع من الاصوليين
لاتفاق على عدم دلالة على المفهوم ولكن الظاهر انما لا يصح

فلا وكيف فهذا ان يكون المراد منه قيود الموضوع دون ما كان قيد الحكم فلا يجوز ان يكون شيئا للتعليق بالشرط والغاية والمتبادر في الاستعمال فيه
بل هو ما كان من قيود الحكم فيتزل منه نظير ما في عنوان المسئلة للمصنف وغيره كالمحقق حيث ذكره بقولهم تعليق المسئلة عليه كما هو العادة في عقد المسئلة على ما في الباب
الحكم على الوصف فلا وان التعبير بتعليق الحكم على الموصوف وقد عرفت ذلك فاعلم انه ينبغي على ما ذكرنا في ان المراد من

الوصف

هو ما يقابل الشرع

في الوصف اللاشتقاقي

الى الموصوف

خصا العنوان

الشرط بالمعلق

من باب توضيح الواضحات وكذلك ذكر الوصف هنا والا فقد يكون فايدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد فان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر يعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابو عبيدة وظهور خلافه افهاما انسابقا فطالب فيبقى عدم الدلالة على المذهب وله الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارض مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاد في اللغة وكلام اللغويين واجح الناقلون بانه يوجد لدى بلا حدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا ولي في المسئلة التوقف وان كان الظاهر النظر انه لا بد عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن الحجة يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل العقود الا حترازية في الحدود والرسوم واما مثل قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافر ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله العلامة وغيره بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان العمل بالمطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب فمع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد الخطاب بها مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحصر في منهم كلام ونحو ذلك وعند ان وجه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعري فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب هو فيما نحن فيه التشبيه بالولد وغاية ما ظهر الشرفي عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطائهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الصارفة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره فنحملها عليه لا لان الحجة انما هو اذا لم يظهر للقيد فايدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة

البحث الثاني

الثانية قد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل
مثل الوجوب في الغنم المعلوفة واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغنم السائمة
زكوة والا ان نفي الزكوة فهو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشأ من الغفلة عن
ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة
في اسنة الائمة من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفائدة في الموافق
للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بان ههنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في
طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع
في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سياتي انشاء الله تعالى في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن
الدليلين يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق ورود دليل اخر على خلاف المفهوم
فيحمل عليه من دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول
بالحجية وربما يترجح المفهوم على المنطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله
منشأ للغفلة هو غفلة عن المتوهم اذ كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف للاصل والموافق و
الامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع
الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع هنا توهمان احدهما ما اشرنا
سابقا اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع
الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هي مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز
بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كقوله ص كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه
ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز بالمعنى
لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم
سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة
الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا
بعض المعلوفة كذلك ويلزمه ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك ويلزمه ان يقول ان مفهوم
قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك وورد بعضهم على صاحب المعالم حيث
ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل
لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذه دعوى لا شاهد له عليها من العقل والعرف والعلامة

الشيخ ذكره لك وانت خبير بان ذلك التوهم يشبه بان يكون اثماثا من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثله بل ممن دونه بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك يتصادقان ايضا والظاهر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكل قيد يثبت فيه القيد ويتعلق به من افراد الموضوع يفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك القيد دون الآخر لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة كذلك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم فتنفي بمعلوفية كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود اسم مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت عنه يعني ان جميع افرادها او كلها مثلا يجوز الشرب والتوضأ من سوره فنطق به في الكلام واتمام يشترك بعض الافراد الغير المأكول ايضا مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لها فيبقى بيانه الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يقال كل حيوان يجوز التوضأ من سوره الا الكلب مثلا وكذلك في قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة الا النوع الفلاني فلا ينقطع المناص حتى يلزم تاخير البيان وغيره من المحذور فلا بد للقيد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنالك لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو مبني على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم في قولنا بعض لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة ان اريد بان تكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الآخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بل يكون السائمة صفة الغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فيتوجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانه القيد الاخير لا السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ان البعض الآخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما يبعد قبول وروده في كلام الشارع فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم لا ما فهموه فالتحقيق ان يقال ان جعلنا السوم

من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه
جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد بما شمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلا اما نقول
الحيوان المأكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده او نقول كل واحد من افراد
الحيوان المأكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتأمل في ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه
يتوضأ من سؤره موافق لايهما وانهما ايّ دينه في العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون الو
قيد لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث ينتفي ذلك القيد الراجع لا دلالة في قولنا
في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة عن معلوفة الابل باحدى من الدلالات واستدل فخر الدين على
ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة
الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف لما اشرنا اليه والاولى ما ذكرنا احتج بعض الشافعية
على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها دون فهم العلية العاشرة
ثم الا كان وجها وجيها **قانون** الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر المحققين
والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من
لم يقل بها والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة كما هو عند النحاة بخلافها في قولهم الى لانتهاء
الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لا المسافة كما هو عند
النحاة بخلافها في قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد
النهاية ففيها خلاف آخر ذكروها في مبحث بيان ان الى لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه لتمكن
على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخولها في المغيا ان كانا من جنس واحد
كقولك بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى ذلك الطرف والا فلا كقوله تعالى اتموا الصيام الى
الليل والظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال
المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الماهية وتميزا في الخارج فانه يظهر
وبين القول بالعدم مطلقا ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم
الدخول لا لان الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا
فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك ايضا مفهوما
من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في آية الوضوء فانما هو من دليل خارج لا لان الى بمعنى مع
لان الحق انها لانتهاء الغاية وكونها بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان الحكم

لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز
وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك
ولا ينحصر التوقف لصورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في
واما ما قاله فخر الدين من انه لغو لخلو الكلام عن الفائدة حين التردد بين الوجود والعدم لان
التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل واحد قبل اطلاق اللفظ ايضا ففيه انه قد يحصل الفائدة
بمثل قول القائل اعتدي بحيض وفيه في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الحالي ايضا الى معرفة هذه
فلنرجع الى اصل المسئلة والحق ما قلناه لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل انه آخر وجوب
الصوم الليل ولا يجب بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد
حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا او حرمة المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما كان
الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح
بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد وايضا فان كان المراد من قولك آخر وجوب الصوم
الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي
عنده الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت عنه ما بعد الغاية
قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة
ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم
الغاية فكيف تقول بانه لم يقل به احد وان فهم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك
على النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان آخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل
والا فيقبح صدوره من الحكيم وان اردت مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها
الى بغداد ففيه ان امثال ذلك يقال في العرف لتحديد المنازل والاعلام المعالم فيجعل للمسافر
من كل علم ومنزل فلكل سافر مبدء ونهاية يلاحظان بالنسبة اليها ويعتبران بخصوصها فلا
يجوز ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا من المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف
النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف
ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة
في غيره والنكتة في الاول ان المحسوس المعاين في نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك الذي ذكر في

الباب الثاني

الأبتر وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل لهم المشاهدة كاخباره صلى الله عليه وآله
عن غيرهم وعما وقع فيهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما بعد
الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم
اذا صام المسافر الى نصف النهار هو الامساك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم
فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار في الحقيقة مفهوم هنا حجة بمعنى ان المفطر فيما له مدخلية
في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخل
له في ذلك فكانه قال الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار فالامساك بعد
نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قال الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار
وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائره واما قولك وايضا الخ فنقول هناك شيء ثالث وهو ان
المراد هو الآخر والمنتهى لا بشرط شيء مع الخصوص من ملاحظة ان ما بعد الآخر ونفسه مخالف لما
قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك بمعنى انه يلاحظ ان الليل آخر مثلا سواء كان ما بعد الآخر
مخالفا او موافقا عنده الصوم ام لا ثم تدعي استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله
احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحدى من الدلالات اما الاوليان فظاهر واما الالتزام
فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف
الاصل ويظهر الجواب عنهما بالتأمل فيما ذكرناه **قانون** مفهوم الحصر حجة والمراد به
ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير زيد والشجاع
عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك وقد يقال
ان الاولى تعميم المبحث في كل ما قدم وكان حقه التأخير على ما ذكره علماء المعاني وفيه اشكال لعدم
الغاية مثل الاهتمام او التلذذ او غير ذلك فلابد من دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع
او ذكره دليل آخر وسيجيء الدليل في خصوص ما بينه واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب
المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من اثبات ونفي وما هو
المدلول مذكور في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن
غيره فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر فان المتبادر من قولنا
العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر لزم الاخبار
بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه

في المنطوق والمفهوم

الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص لا يصير عين حقيقة الجنس فينبغي ان يكون المراد به فرد ما وهو ليس
بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني بما نحن فيه فتعين الاستغراق فيصير المعنى ان كل
ما صدق عليه العالم فهو زيد وهو لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثير
مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في
قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق
الافراد بان يدعى وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته وزيد
هو بعينه كما ذكره عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى واولئك
هم المفلحون وهذا معنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد واحتج
بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في مثل زيد الامير وعمرو العالم لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان
الاصل يفيد الحصر دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم والتأخير مع عدم
تطرق تغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما اولا فبالتزام
الموجب كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم
والتأخير فان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض ولذلك اصطلح
المتكلمون على اطلاق الذات والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد الذات الموصوفة
به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذاتان يجب الحمل
فيلزم الحصر اعني حصر الامارة في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى و
انحصار وصفه في الامارة واذا وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول
وهو اعم فالحمل وان كان يوجب الاتحاد لكن حمل الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في
ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود هو
موضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لانهما موجود واحد وبهذا ايضا يندفع ما يتوهم
هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد واوجب الحصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر ايضا مثل زيد
انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فرد ما لا المصداق كما اشتهر بينهم ان المراد بالمحمول هو المفهوم و
من الموضوع هو المصداق والمصداق هنا اما فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة كل منهما محال
لاستحالة حمل الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في
الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم

الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا الاتحاد مع الموضوع في الوجود لانهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة ذلك من حيث هو حمل بل لان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس والاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق فظاهر واما الجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس او وصف حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل النكرة مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكر ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من وجهين احدهما تقديم المتأخر بالطبع وان صار موضوعا الاول والثاني التعريف على ما تبين واما صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثالث فيظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق قد مر ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كلما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث العهد خارجي فانه يحمل على الجنس والاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فلعلها المنقد منه حاصلا ان فيه واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديق لي على طريق الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما قررنا ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره بالمسند وان لم يكن حصر التأخير ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل من في العرب كريما ولا كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم انحصار القائم والانسان في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اخيرا كقولك انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما القائم زيد في العكس الاشهر في العكس الاقوى فيه الحجة التبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم وكذلك لغة ايضا مع اصالة عدم النقل ويدل عليه تمسك العلماء بمثل قوله صلعم انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه كما مر فقوله انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانت خبير بكمال وضوح الفرق بين الملحوق بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالته انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد وقد يستدل بصحة انفصال الضمير

معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل للغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكون الاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون الاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتأكيد الكلام نفيا كان او اثباتا كقوله تعالى فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره والتحقيق انه كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد ينقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها اي الساعة لانذاره غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت عليهم السلام في زمانهم لا غير لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى غير المذكور اخيرا وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيد اقائم وانما زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم لله وبين لا اله الا الله ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه انفا ايضا فما وانما والاختلاف في حجية مفهومهما ظاهر والظاهر ان الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم

قانون الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه باحدى من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع ورسالة نبينا صلعم واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وايضا قول القائل ليس امي بزانية ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب امه واخته زانيتان واوجب الحنابلة الحد عليه لهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص وليس الاسم واللقب فيه لا بد في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته افادة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من

الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لان القول الاول نافله فاذا صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضير واصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة ان الزائد يفعل المامور به في الاجر لا لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق لان المفهوم يقتضي ذلك التحديد والاخر بخمسة فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو لجهة الابتداء من دون اذن الشارع فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مفهوم المنطوق كما اشرنا وكذلك كون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة ولذلك ترى ان الاكثر ايضا ينجس لان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتخالف فاستعماله عام و خاص لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد في قولهم اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الا بعد اقل والا فلا يتحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المقادير والمسافة وامثالها هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح لكنه لا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما فيه لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما فيه وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد

الباب الثالث

في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد

اما المقدمة

فالعام هو الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي ره واحترز بقيد الموضوع للدلالة على الشيء و عن الجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت وقوله اجزائه او جزئياته لادخال مثل الرجال على كل واحد من المعنيين الاتيين من ارادة العموم المجموعي او الافرادي في هذا الاصطلاح

والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين لما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزائه والعام الغالب المعهود الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي فليست من باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليست من باب الكلي اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكلي المجموعي ويظهر الثمرة في المنفي فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكلي المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة وسيجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح وان ترتب عليها احكامه

المقصد الاول في صيغ العموم

قانون

اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال فقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل الوضع فالاشهر الاظهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داره فله درهم ومنع جاهل زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على تحقق الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا بضرب واحد وان من ادعى ضرب رجل لو اراد تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية فان سلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعري فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاءه صلى الله عليه وآله وقال يا محمد اليس عبد موسى وعيسى والملائكة ففهم لبلاغته العموم لانه من اهل اللسان وادل ذلك جوابه صلى الله عليه وآله حيث قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره ولفقد استعمال كلمة ما في ذوي العقول او على انهم كالمى قوله تعالى والسماء وما بناها فانما هو خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وحجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه

الوضع مسلماً للخصم فلا بدّ له من مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتفق المراد فائدة وفق حكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على هذا الدليل بانه انما يدل على نفس الارادة لا على الوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحاً محضاً بالتواتر او الآحاد او باعانة تصرف من العقل كما لو استمد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى باللام فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احدهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه باي فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله له في كل موضع وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلاً في شيء لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعاً للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية في اثبات اللغات واما تبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا بأس من المقام وان كان خارجاً عما نحن فيه لتنبيه لغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع ابطال من ذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكثير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشأت من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله تعالى لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص ويمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء آخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في غيره تعالى ومصلحة اخرى فيه تعالى مع انه يدفعه الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات لدلالته في وقت دون وقت او شخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه البعض كلام هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان القصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاء كالقسمين من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية فما لم يثبت جاز الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضاً كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجوداً وعدماً كالخمر فانها

دائرة مع تخمير العقل وجوداً وعدماً فقبله عصير وبعده خل فالدوران يفيد العلية فكان الوضع قال سميت هذه الخمر الاثر بتخمير العقل فكانه جوّز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمراً فيكون ترجيحاً بالعموم لا تخصيصه في سائر الكليات كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضاً فان المجموع اذا وجد وجدت التسمية فاذا انتفت فالعلة مركبة ثم ان هذا يهب عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك كذلك اطلاق الرجل على ما لم يطلقه العرب وكذلك اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا انما الاختلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتمييز والتفرقة بين الحقائق والمجازات في الحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل بأوضاع كلماتهم اذا رأى انهم يستعملون لفظاً في معان متعددة ولا يعرف ايها حقيقة وايها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظاً مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظاً مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظاً مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة مجوز نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الدأب في الذهن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازاً ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظاً واحداً على التناوب ايها حقيقة وايها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه من مزاولتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الآخر من خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب فمن العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة امر خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضاً فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل انما اشكاله في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القول بان اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي

ما نها ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي بالتبادر وهو دليل
عقلي مع ان اثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدل هنا ايضا اثبات للحقيقة المطلوبة اللغة
قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون ا
ستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما طريق الان والاستناد الى وضع الواضع
من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتبادر والاخبار كلها معلولات
للوضع ودلالتها انية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكروه من
طريق اثبات اللغة اما تواتر او احاد بان مرادهم ان طريقه اما قطعي او ظني كخبر الواحد والتبادر
والتواتر وعدم صحة السلب الاستقرائي يعني كون هذه الهيئة الخاصة مثلا مستعملا في معنى خاص في
اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع واما خامته العقل
الاول منتفض المراد وامثاله انما هي على فرض تسليمها من الادلة الموجدة للوضع ليستدل بوجوده
على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر والتواتر في جملة التوقيفات
للاخبار المتواترة والاحاد في الشرع باتا نهم ذلك واضطرب فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول
الدليل على فرض التسليم بان العمل على العموم احوط وهو باطل لانه يتم في الواجب ايضا كما
في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة الامر الثابت في انه اشتهر في الالسن حتى
صار مثلا انه من عام وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر
تقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها
الى المخصص يخصص ظاهر في انها للعموم ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما
في الاول فلان احتياج الخروج الى مخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لانه
عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا
لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا لانه ظاهر
في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه وتعبيره
بذلك انما هو ذهاب على مشي الخصم وتكلم باصطلاحه والا فحاصل مراد المستدل ان غالب استعمال
الالفاظ التي يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع
كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة
وقد بينا الادلة واما في الثاني فلان متمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لانه

ذلك المطلوب حقيقة له والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في نفس الامر بان
الله بكل شيء عليم وانما قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا
للزوم التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما والظاهر من الاستعمال
الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز كما مر مرارا وبانه لو كانت حقيقة في
العموم لعلم اما بالنقل او بالعقل ولا مجال للعقل والنقل اما تواتر او احاد والاحاد لا يفيد
اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل وفيه ان التمييز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في
نص الواضع او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة فيها
هو التبادر كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف
الدواعي والموانع وحجة التوقف عدم ظهور الماخذ وقد عرفته

قانون

صيغ العموم عند القائلين كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه
مجاز للتبادر وغيره وهو العموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمع واجمعا
وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على اطلاق فيهم وان كان اظهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في
تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان
فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرطية ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة
ولا عموم الا ان يجعل من باب اطلاق الجنس كما سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى ان ما حقيقة
في غير اولي العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذلك النكرتان الم
وصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل الا ما
دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط
والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار
بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل يدخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما
لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عموما اي عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها
مهما واذ ما وايان واني ومنها متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما او
اذا كانت منفردة فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة في تمهيد
القواعد وغيره والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة
ايضا فكما عرفت والا فلا عموم وسنشير بالكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص

قانون

قوله لان الاقوى الاول اقول اعلم ان الجنس العاري من جميع اللواحق حتى التنوين اختلف فيه انه موضوع للطبيعة المطلقة لا بشرط او من حيث وجودها في ضمن فرد ما او موضوع للفرد المنتشر

الباب الثالث

اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهر في افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح البحث يستدعي رسم مقدمات **الاولى** المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولابد من بيان المراد من الجنس اسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد من الجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع اللفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد فما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل ايضا موضوع لذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للشيء او الماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرهما من التغييرات والمتممات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصي في وضع اللفظ كانه يحصل لها بسبب لحوق هذه الاوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء سيما لعلم جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق بحيث يعتبر شيء في الحال و يتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم لا تقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا او ملحقا بالالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى وتقول انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التقييد في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا انه ايضا مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع ولا بد له معنى الا ما ذكرناه وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى شيئا بل ربما ليس يثبت في المعنى تابع اصلا مثل التنوين في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات وبعضهم ان تنوين التمكن ايضا مما يتم الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امرا اصطلاحيا بالاعراب كما في جانب زيد فقولك رجل جائني لا امرأة انما يراد به بيان الماهية وكذلك اسد علي وفي الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلناه سابقا عن السكاكي اتفاقهم على

كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في الماهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة

مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس موضوع للماهية لا بشرط شيء فاذا دخل التنوين فيصير

ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا

من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع

التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان

الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل الرجل

خير من المرأة فان قلت انما اخذ هذه في تعريف المنكر منه قلت مع انه ينافي اطلاق القائل لا يتم

في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قولك لمن يسئل عن شبح يتردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل

فان المراد من التنوين ههنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه من هذه الماهية

والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل في جاءني رجل نكرة

لا اسم جنس لانهم اجعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس خلافا فالمذكرة قلنا لا حظ بالتنبيه الاولى

ايضا بحسب ما لاحظ حضورها في الذهن وعدمه فرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة

تعين الطبيعة وفي المثال المتأخر باعتبار تعين علم الفرد وبالجملة فههنا اربعة امثلة رجل

خال عن اللام والتنوين وهذا رجل لا امرأة وجاءني رجل وجئني برجل وان هنا خير من المرأة اما

الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا

لانه نظر الى المركبات لانه مثل اسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات وانه فلا بد ان يقول

بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس نكرة بمعنى التنكير في اصل الطبيعة مقابلا لتعينها

في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه في ذلك الجنس ما غير معين اصلا كما في جئني برجل

او عند السامع كما في جاءني رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم

جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم

الجنس الا ان كان المراد اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة واشارة الى حضورها في

الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة بل هو ما

استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في باقي الاقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام

رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين

او اللام وغيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات في اخر جميع الالفاظ ليس من علم

بل المرخص فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق تتعاور على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم رخصة بعضها على بعض بان يقال مثلا رخص العرب اولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك ولارادة الماهية ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا اجزاف واعتساف فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب لحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلم بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط شيء ولا يبعد الفرق بينها وبين غيرها ثم نقول اسم الجنس عبارة عما دل على الماهية الكلية لا بشرط شيء فهو الاسم الخالي عن الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل رجل هذا الامر ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة ويتعين في مثل الرجل خير من المرأة وفي هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا لحقه التنوين المفيد للوحدة فيصير نكرة ولا يتوهم اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا لحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا لحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري وباعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد المتعارفة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد فهذه فيمكن ارادة احد معنيي المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما سنبينه ان شاء الله تعالى وان اشير بها الى تعيين الماهية فهي لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة و

هو قسمان

هو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد منه كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد بذلك الماهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج من غير تعيين المعهود بتة في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة الماهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاج الى امر خارج وهو ما يدل على امكان ارادة الماهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم الجنس اذا عرف باللام وبقي انما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو صل موضوع الالف واللام ولم يقصد ارادة شيء منه اصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو للعهد الذهني والا فللاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجيء الكلام فيه ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد الذهني بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا يستعمل في كلا معنيي النكرة اعني ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد تراهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعريف انما يحصل فيه بالالة مثل الالف واللام فالعلم يدل على التعيين بجوهره واسم الجنس بالالة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس ولعل كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي

تتمة حاشية مفهوم مفرده ولم يلاحظ تقييد مفهوم مفرده بما فوق الاثنين حتى يلاحظ الجنسية في مدلول المادة بل لما كان لمجموع المادة والهيئة او الاداة موضوعا بوضع واحد نوعي

قوله لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد او ارادة انه بعد انسلاخ معنى الجمعية وارادة الجنس فارادة الواحد ايضا وهو ظاهر ومن جملة اعتباراته ارادة من حيث وجوده في ضمن فرد نعم لا يصير ارادة الفرد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ولما لم يكن حقيقة لفقدان المدار في المجازات ملاحظة المعنى المستعمل فيه مع المعنى الحقيقي وكيف

كان فاعلم

بان تصوير ارادة الواحد

في نحو قولهم فلان يركب الخيل

على وجوه احدها وهو المشهور واختاره

المصنف ان الجمع استعمل في الجنس مجازا بعلاقة الكلية

والجزئية لان الجمع من جزئيات الجنس او بعلاقة الجزء والكل لان

الجمع وضع للدلالة على الجنس المقيد بالجمع فيكون الجنس جزء مدلوله

فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع

الثانية لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من الجمع
الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يقال في النكرة انه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة
بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي فلك تصوره بجميع
الصور المتقدمة فيه فيقال لفظ الرجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق
الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة
مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعيين
كما في قول الشاعر اقوم آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل والله لا اتزوج الثيبات
بل الابكار اذا اريد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود هناك اذا كان عهد خارجي وقد يراد به العهد
الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون
سبيلا ان قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كرجال ورجالات
الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من الاثنينيات
ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم الرجال من الاشتراك
بين كل واحد من الاثنينيات بخلاف المجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية
قد يراد بها الاستغراق فالجنسية تعرض للجمع كما ان الجمعية تعرض للجنس ثم ان الجمع المعرف
باللام قد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد
الجمع كان الجمعية تعرض للجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام
الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى دلالة الجنس فيجوز ارادة الواحد ايضا عنه والعهد لا بنظر
قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة
الليل على النبي صلعم بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية
لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان
قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة
في العموم كما هو المشهور والمعروف فيكون ح ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بعدما تجوز واريد الجنس
فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء
يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر **الثالثة** قد علمت ان الالفاظ حسب

كيف وبعد فرض كون التثنية موضوعا
للمشترك بين جميع الاثنينيات
فلا وجه لعدم جواز استعماله
فيه وغاية ما ذكره ان
ارادة مفهوم

لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق و وضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي
الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر الحقائق والمجازات فمحصل
الاشكال هنا ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين او غيرهما انها حقيقة او مجاز
اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق ايضا
نوعيا باعتبار الضم والتركيب فمعنى تعريفها لماهيته وتعينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه
معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني او الخارجي والاستغراق ففيه
اشكال ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق واريد
منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان
الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكون فهم
ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ فهم الافراد
من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين بل ويلزم ذلك
في العهد الخارجي ايضا على ما بيناه من عدم الفرق وضعف اخراجه عن تعريف الجنس وادخال الصنيع
فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايضا وهل التمام لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط
والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه يصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط عنه وارادة الوحدة
الثابتة بسبب المقام في العهد الذهني او الكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في
اصل الموضوع له والامر بين في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه
على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المعراة عن الافراد
التعين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا يقال التعرية
عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها ولا منافاة كما يقال هذا رجل الا مرية
هو حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين
ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة
لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير لحال
الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر مغاير له في الجملة والثاني قد لا يتم المجازية كما في
قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغايته افادة اتحاد وجودهما لا كونهما
موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل فلذلك يحمل

الموضوع له
كلاهما عامان فرجال
موضوعة لجماعة الرجال وكذا ذكره
المعتبرة وان شئت قلت موضوع للرجل
المقيد بما فوق الاثنين فليت شعري ما وجه الجزم بانه
كونه مجازا وهو ان يكون مدلول الجمع هو كل واحد من مراتب ما فوق
الاثنين بان يكون الاداة موضوعة بالوضع الحرفي ايضا له لملاحظة المفرد
منها وعند الكل مرتبة من مراتب ما فوق الاثنين فكل منها موضوع له مستقلا وهذا
مع كونه خلاف المتبادر بعيد استلزامه عدم جواز استعمال الجمع الا في مرتبة معينة من مراتبه ومن
المعلوم انه يجوز استعماله من دون ارادة مرتبة معينة منها كما في قولك جئني برجال وكتبت به اوراقه

الأول على المبالغة لأن معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة وعلى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس حقيقة في الكل غير صحيح فلابد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الآخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق لابد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منهما وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكر سيما اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا من التعريف في الجمع مطابقا للمفرد لا يبدل يقول انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق ولعله وضع جديد للهيئة التركيبية وتحقيقه انشاء الله ويبقى الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جائني لا امرأة وجائني رجل وجئني برجل ونحو ذلك ايها نكرة وايها مجاز ام مشترك بينهما اقول ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة وقولنا رجل جائني فيه الارادة واحد من الجنس او اثنين كما هو النكرة المصطلحة المجعولة قسيما لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا او كونها حقيقة في الاعم

تنبيه اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لابد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد صحيحا مثل ان يقال زيد انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهوم الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول ان الاتحاد الحملي لا يقتضي الاتحاد مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة فهو مآل قولهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونهما شيئا موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه و[illegible] فلا [illegible] في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي فالاولى ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان يطلق

الكلي ويراد به الفرد وهذا ايضا يتصور على اقسام مثل جائني رجل وجئني برجل وهذا الرجل فعل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جائني شخص هو الرجل لا غير بان يكون فرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص في قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودين بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الصالح للقليل والكثير المتأتي بالشئون المختلفة هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين واذا دخله تنوين التمكن ايضا في بعض الصور واما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى آخر ووضع نوعي هو معنى النكرة كسائر التصرفات الاخر الموجبة لتوزيع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاء رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب معناه ح في ظرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية وهو قولنا هو رجل بالحمل المتعارفي والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في اطرافه ولا في نسبته كما بينا ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ بظاهر الا ان الحيثية المجازية غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل الاول كما لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله في الماهية والتشخص استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا الكلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة في طرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واذا اشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وميز من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارفي فان الاسد في قولنا رأيت اسدا يرمي مثلا يستعمل في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا ثم استعمل الرجل الشجاع اريد من هذا اللفظ في زيد على نهج يتضمن الحمل المتعارفي اذا التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا شبيه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية

وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان من احدهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع وبالاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف في المعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء نعم يمكن ان يقال حمل الاسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الجنسي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه فاذا عرفت هذا في الاستعارة يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء يعني ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نعم لما ان منه النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام في الخاص يعني الكلي في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لكونهما موجودا واحدا او بعبارة اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد اخر لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بالغاء الخصوصية ومع الالغاء فهو معنى اخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه وحمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض هنا اندعوه الى ان يقول لا نسلم ذلك فان ارادة الخصوصية هنا لا تمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هذا المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق هذا الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا المدخول اللام

الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة ونحو ذلك و لان اللام للاشارة الى شيء متصف بمدخولها اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كما في العهد الخارجي وايا ما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي والاشارة ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققنا مع ان الكلام في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا او لفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي ينفع المقصود واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة عن الفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما وبقولهم المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا تستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنها تنافي اعتبار وجود الافراد وان لم تناف تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام في دلالة لفظ الكلي على فرده فنصب اللام لغاية فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة وحصر استعمالها في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك في اكثر من معنى لا يقال يرد هذا في اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى تتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لتلك الارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا اشتباه ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا

مصداق فرد مّا تجد معها في الوجود وليس مرادجزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض
قلت هذا ابعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد منه الماهية بشرط الوجود في ضمن فردما
مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة
من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين و
نفس معناه فرد مّا من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد مّا من الرجل لا طبيعة الرجل
الحاصلة في ضمن فرد مّا لان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد مّا وهو فرد معين
في الخارج بتعيين المخاطب فلو اريد من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد
فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا
الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد مّا مثل جاء رجل فان اريد منه اسم الجنس يصح ايضا
حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة وعلى هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي
عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان هيهنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو
مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بيّنا فان قولنا هذا الرجل
ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لان
المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وظني ان توهم القول بكون المعرف بلام
الجنس حقيقة في العهد الذهني انما نشاء من ان الموارد والاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع
منها ما يفيد حكما للماهية من حسن او قبح او حلّ او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربا حرام والصلوة
واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا او الخنزير كذا او اللحم كذا او امثال ذلك مما لا يحتاج تصور
معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل الماهية مثل صم وصلّ واشتر
اللحم وجئني باللحم وغير ذلك ونحو هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد الماهية في ضمن الفرد والاتيان
بفرد منها دلالة طبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا يسمى مدلولا حقيقيا للفظ
فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشتري من دون
الالتفات الى فرد ولكن يلزم وجوب كون فرد مّا مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد
من اللفظ فرد معيّن مّا فظنوا ان هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا
هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد مّا لان العقل يحكم
تبعا بوجوب ايجاد فرد ما وان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول في دلالة المعرف بلام الحقيقة

لواحد

لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يطلق المعرف بلام
الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن
وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من جزئياته الى اخر
ما ذكره وصرح في موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه
وفي موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير
نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة
واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الا
ستغراق ومثله كل مضافا الى نكرة وقد صرح بذلك في مواضع اخر ثم قال في اخر كلامه فان
قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق ورايت اسامة مقبلة
حقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في بحث
الاستعارة وحاصل ما ذكره هناك ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا المعنى عام يتناول
الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان الجري والا لكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع
في قولنا رايت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا نقلا عن الجمهور واستشهد بذلك على ان استعمال
العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل
الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا واطعمته وكسوته
فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة الى تحقيقه وهذا كله كما
ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل انه
لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون
انه حقيقة فيتضح بعين الاعتبار والنظر الى ما قيل الى من قال لا يخفى كيف يجري على مخالفة
ائمة الفن في ذلك وهذا امر من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم في
فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك امرا مقصورا على النقل بل هو للفكر والاجتهاد فيه مدخلية
فتفكر وتدبر مع ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به ايضا غير نادر
مضافا الى ما يظهر من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم ونحو
ان الاتيان بفرد مّا مطلوب بالتبع
وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلام

ان لا تخفى التعريف ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان اتيان فرد ما مطلوب بالتبع

المنفرد منه فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال
بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال فهو كلام يرجع حاصله
الى ما ذكرناه من الدلالة التبعية فلا ريب ان رجلا في قوله تعم وجاء رجل من اقصى المدينة
ليس من هذا القبيل وكذلك رايت اسدا او رجلا ونحو ذلك نكيف يجوز تحقيق المقام على ما
في باب المعارة فان اراد وانه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي
في مثلها نحو رايت انسانا وجاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما
بيّنا فغاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلي لفرد ما
علاقة له بقي الكلام في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين
والندب هو الطلب الراجح لانه اذا استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز و
الاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل
في كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما مر من ان ذلك اذا اريد الفرد
مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة
على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي
متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب
من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما نوضع حرفي والمتصف بالوجوب
والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلم بعلى هذا والموضوع له كل واحد من
الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة
بنفسها فيما وضع له لا انها من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع
باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكان طلب خاص من كل متكلم خاص
وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة
مثال ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب وبكر قال لخالد اضرب فهكذا فكل منهما استعمل فيما وضع له وكذا
الكيفية الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب او الطلب الراجح ايضا راجعة الى
نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال للعام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور
ايضا فعلى هذا القول لو قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور
ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لافادة

الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فانه مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في الندب لكن الطلب
الراجح ولا فرق فالمستدل في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ في هذا الوضع هو الطلب الراجح
مع عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته فيكون افراده حينئذ
الطلبيات الراجحة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب وايجاب فان هذا
ممكن بالنظر الى الطلب وان كان المطلوب لا يخلو في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد حينئذ
وتمتاز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل
في الوجوب والندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر
الدائر بين الامرين فلم يصح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له ويظهر بطلان
كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك نعم لو فرض استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين
بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي من ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما الا
فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط ايضا فعليك
بالتامل في موارد اطلاق الكلي وتمييز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هداك الله
واياك الى صراط مستقيم **الرابعة** مقتضى ما ذكرنا من التقرير في الجمع وان يكون عموم
الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه
الاستغراق لا بد ان يراد منه الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله
فيكون عمومه لشمل الجماعات فيكون معنى جائني الرجال جائني كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه
بان ذلك يستلزم جواز صحة ما اذا لم يجئ رجل او رجلان او رجلان اذا انضم الى غيرهما ممن جاءوا
بعضهم بعضا ايضا جمعا اخر فلم يصدق مجيئ كل جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم لاحاد كل جمع الجموع
كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد والاثنين فلا يصح جائني جمع من الرجال باعتبار مجيئ فرد او فردين
واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك تستلزم تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق
اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعم كل حزب بما لديهم
فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وبمنع ان الحزب والامة في الايات قد اعتبر منفردة
منفردة ولم يعتبر فيه للاحوال المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية حكم على حدة وهكذا في الامة فان
اليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود امة
ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من يحكم باكرام العلماء لا بد

يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم
ثابتا له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان
اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلاثة في الحكم باعتبارات فلا نجوز ان يقتصر على عدم تداخل
الجماعات واجزائها لئلا يلزم التكرار الذي كون اعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون
مع ابطال الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا لا قطعا اعتباره بالنسبة الى المجموع من
حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقال للرجال عندي درهم على هذا اذا كان الكل مستحقا في
استحقاق درهم واحد ولا يثبت به واحد لكل منهم درهم اذا تمهد هذه فنقول ان الجمع المعرف با
للام فالظاهر انه خلاف في صحة اطلاقنا وافادته العموم ولا بحث هنا في ذلك ما ذكرنا من جواز
ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي ولا المجموعي
فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر ان هنا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك
سبب الهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل الافرادي في المفردات من ارادة جنس الجمع على طريق الفرد
المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا
والتبادر وجواز الاستثناء لا احتمال ارادة العموم فذلك لا يفيد ارادة العموم
العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقا في كل مقام لم
يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون مورد الاستثناء كما لا يخفى واما الدلالة
دلالة جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد مر وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن
فروع المسئلة ما لو اوصى للفقراء او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان
والا فيصرف الى ثلثة فصاعدا لان المقام قرينة عدم الخصوص حقيقة واما المفرد المعرف باللام
فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقه تقسيم الجنس المعرف باللام الى اقسام تقتضي القول
بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يتوهم
من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائلا بافادته العموم فمنهم من ذهب انه حقيقة في الاستغراق
ولعله يدعى وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس المتبادر في ضمن
الخالي عن حقيقة العهد والاستغراق ولان المدخول موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا عن التنوين
واللام واللام موضوع للاشارة والتعيين لا غير فمن يدعي انه فعلية فعليه بالاثبات وحاصل هذا
الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية

في مجازا التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا بد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح
الا انه يمكن ان يقال بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم للتبعية
الى الكل ايضا فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا
والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال
بما هكذا ان في مقابل من يعرف يكون تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او بكونه احد لمعاني المشترك بينها
اللفظ الزاما بان يقال كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويتجه
الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق ويبطلانه ويدل عليه ايضا عدم اطراد الا
ستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا
لقبح جائني الرجل الا البصري واكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت
الماء وعدم جواز جائني الرجال كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب المياه جميع
قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام لعله لمراعاة للمناسبة اللفظية و
احتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانا
لا ندل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من
ان عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه ان ما يدل
على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على التوية لا مطلق جواز
الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق
في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الا
ستعمال وما يتوهم في الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا اجمال لا انكار افادة المفرد المعرف باللام العموم
في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة ارادة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما
لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا
على حد جميع صيغ العموم التي هي ما شابهها والدليل لا يثبت الا افادته العموم في الجملة وهو غير
ما انكره المنازع فيه فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما
ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لا يلزم ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف
الجنس لان الحكم انما تعلق بالطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها فيثبت الحكم
لكل افرادها والقول بان الطبائع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل

قوله اذ لو حمل على العموم لم يحنث ... الحلف على ترك شرب كل المياه فيحنث بشرب واحد منها بخلاف العهد فانه لا يحنث بشرب
المياه او بغير المعهودة ... الا بترك كل المياه ... الانهر
المتعارفة المعهودة ... بمثال الغير المتعارفة لعدم تعلق الحلف ... العموم والمعهود في الشرب ... كيف ولا

الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه

لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء

لا يمكن التكليف بها واذا تمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها

كما اشرنا في مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر به او تعلق الحل والجواز والكراهة ونحوها نعم بعد الامتثال

بفرد في الامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول

الطبيعة في ضمنها واما في مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد واو ...

ولا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا اخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام

الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا يعهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا فائدة

في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فيتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق

من يقول بالاشتراك اللفظي ونحوه واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيتمه

منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الاخر ثم ان الشهيد الثاني

قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم حملت على العهد لا

صالة البراءة على الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فانه

يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ

قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا انما يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند

الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه

كالسابق ولو كان عليه معهودا في عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس

اقول بعد الاغماض عما بينا من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة تقتضي ارجاعه الى ارادة

الماهية نقول ان اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد مطلقا اذ قد تقتضي الحمل على الجنس او

العموم فانا اذا قال الشارع يجوز التيمم على الحجر فانا نجوز التيمم على اي حجر كان فلا يجب علينا

تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود مثل المغناطيس وامثلته في احكام الشرع كثيرة مع

ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم كونه مثالا لما نحن فيه لان العهد فيه انما هو في الشرب

لا الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد تقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين

الاخيرين وقد تقتضي الحمل على العموم مع ان فيما يقتضي الحمل على العهد ايضا نمنع ما ذكره في الجنس ان

ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد به ما يشمل العهد الذهني فلا يوافق ايضا الانحصار

قد يكون اصالة البراءة مقتضية للتنكير وان حمل العهد في كلامه على الاعم من الذهني فهو بعيد ايضا

لا يتم لان اصالة البراءة قد تقتضي الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة

اليه هذا كله مع انه لا يقتضي ما ذكره لا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم بارادته

منه لان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يقال في موضع اصالة البراءة اصالة عدم

ثبوت الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالقطع

لدخوله تحتها والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وح يرد عليه انه لو لم يحتمل الجنس وارادة وجوده في

ضمن فرد ما فان ح المعهود غير معلوم المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بيناه سابقا

فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانظار الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد

انه حصل العلم بسبب تقدمه بانه هو المراد والظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة فلا يبقى

احتمال لارادة المعاني الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان الاقل والمعهود

يجوز ارادة العهد ويصح ومع ذلك يحتمل المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة كل واحد

من المعاني المشتركة ويجوز ان يصلح اجتماع ارادة احد المعاني من المشترك لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر

الى مالعن المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة

فجعل الشهيد لشائعة الافراد الشايعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف

في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان التقدم في اللفظ يرشد الى ارادة المذكور سابقا

في العهد الذكري والتقدم والتعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد

بجهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة المجوزة ويرد عليه حينئذ مضافا الى ما سبق ان

التقدم في الذكر لا يعين ارادة المذكور والا فلم يبق الاجمال المذكور في صدر المقال واما تعيين المعاني

فلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق

انصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام في معنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح

المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية للفظ في الافراد المتعارفة بحيث

هجر معنى الحقيقي والمحقق فيما لو دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية

هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى ره

ونظر الى اصل الوضع واجرى الحكم في جميع الافراد النادرة واذا لم يثبت الحقيقة العرفية مع هجر اللغوية

بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا

بين الكل وبعض الأفراد ولكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة

والنابعة من بين ساير المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على

الشايعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه ولمعارضة الشهرة في

المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان اراد ارادة الشايعة لما كان متحقق الحصول على اى تقدير

فتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنيي المشترك

بسبب اشتهاره بل الدخوله في اللفظ على اى التقديرين اذ التقريب هنا انه قيل ان العهد الذى جعله

معيار الكلام فهو هنا المعنى وهذا الا مدخلية له في اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى ادل

معنيي المشترك اللفظى كما اشرنا اليه سابقا الا انه ليس في ذلك كثير فائدة مع ان له وجوها

وذلك وحيث بقي الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكرى **قانون** المشهور ان الجمع

المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائي بحمل المشترك عنده

على جميع معانيه احتجوا بانه قابل الآحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع تحتاج الى دليل

الدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم

اللزوم فان العام لا يدل على الخاص بنعم اقل المراتب معلوم المراد جزما وارادة الزائد على ما فوقه غير معلوم

بان اللفظ مبدلة على الثلثة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة فيعلم عدم ارادتها فيحمل على

الادة الكل حيث لا قرينة غيره لئلا يلغوا كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على الجميع لحملناه على

جميع حقائقه فكان اولى فى احب من الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في

الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو

كلفظ المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين

فهو ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان يقال ان الجمع المنكر يتصور

استعماله على صور الاولى الاخبار عنه بمثل جاءنى رجال ودل على دوام والثانية الحكم عليه بشيء مثل

احل الله بيوعا والثالثة الامر بايجاده مثل اقم نوافل والرابعة جعله متعلقا للامور به مثل

اعط ثلث مالى رجالا او علماء او اضفهم في ايام وصم اياما ونحو ذلك اما الصورة الاولى فقد

لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا تفصيل الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق

ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من

اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا تقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع فانه الكثرة

وما لم يتعين اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذى يستفيد من المثالين الاولين بعنوان

الجزم هو مجيء ثلثة رجال وثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم

للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها او بما يعمها فلا ينافي الجواب المذكور فيها الا

حملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك الى الاشكال ايضا الى الصورة الاولى فيكون

الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين البيوع بان يكون الاجمال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة وهو

بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين

اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض

فان المفروض ان المقصود في مثل بيان حكم شخص البيع ومعلومية حاله كما هو شان الحكيم في بيان

الحكم ومما ذكرنا يظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه انما حصل عدم المنافاة للحكمة بحمل

اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله فيجرى ذلك في المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم نظرا الى

الحكمة لا يتم الا ان ينزل كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية بيع

معين في قوله تعالى احل الله البيع لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر

اما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة

تقتضي الحمل على العموم وان كان يكتفى بارادة الاقل بحسب العقل ايضا وان اريد الاتيان به مع عدم

قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال بالاقل لا الاكثر بان يحصل الامتثال

بالاقل لا الافراد او يحصل الايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلى فكما

ان قولك جئني برجل يقتضي الامتثال بالاتيان اى رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان رجلا يصدق

عليه انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك دائما كان في التخيير والتخيير

بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد فالعمدة في تحقيق المسئلة ان

الاظهر ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم الى المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة

فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفي بالاقل لاصالة البراءة عن الزائد

حصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك في الباقي فهو مشترك بين المعنيين

ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر في اى المعنيين والظاهر في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول

وكذا في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول وكذا في الصورة الثانية واما في باقي الصور فالاظهر

هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الى ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او نظر

البيان ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة تقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظاهر في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المحقق ظاهر في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا يجعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة نص في اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد ثم ان الظاهر ان مراده في الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها لفظا لا من حيث انه هو احد معانيها فعلى هذا يصح معنى عموميه الافرادي والجمعي كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور في الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد وظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجبائي حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعاني فانقدح من ذلك انه لا نزاع في الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره يكون مجازا فتامل

تذنيب

اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقيل بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمائرهما والظاهر جريان النزاع في نحو نحن وانا وجدنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الزايد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون والواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على المطلوب لا الاية سلمنا لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون عليهما السلام وفيه منع الاختصاص بل هي لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله صلى الله عليه وآله الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة

الجماعة مع انه ورد في خبر ان المؤمن وحده ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه صلى الله عليه وآله فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقها وكذلك لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام الا ان يقال انها ايضا محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والاجتماع فانه يصدق في الاثنين ايضا حقيقة

قانون

لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم في الجملة لكن في بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لا التي لنفي الجنس وكذلك فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وديار وعريب ونحوها ولا فرق بين كون النكرة مفردا او مثنى او مجموعا واما الثاني ففيما اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهة بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان ويجوز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيد لا ينافي النصوصية كما توهم كما لا ينافيها في الاعداد ايضا وفي الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظاهر منها الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور خارج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو مخرج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في ذلك في الظهور والنصوصية ايضا لا يختلف فقولك لا رجال في الدار ايضا نص في العموم لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى بمعنى الجمعية ولذلك يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلها في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان كان في بطنها ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كالخبر والمفرد المحلى والا فلا استفادة للعموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا

الباب الثالث

بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او يكون في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت ملحوظة لا كما
نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البرائة
عن اعتبار قيد زايد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البرائة يقتضيان كفاية ما صدق عليه
الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك لا يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث
اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما
هو بيان او الوقوع في معرض الامتنان او الوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم
وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشايعة
لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل
عليها اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم
صرح بعدم دخول الفرد النادر كما فعله في تمهيد القواعد وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة
فيقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد الشايعة ويتعدى في العمومات الى الافراد الغير الشايعة ايضا
ان لم تكن في غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان
الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده فيشمل النادر ايضا الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة
باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فتدبر ولا تتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع
متعلقة للاحكام كما اشرنا سابقا انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية
لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرف
في بابه هو الحصة الشايعة في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين
المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة
وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت
خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه
ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق بان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط
شيء بان يقال ان المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد باسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب
نعامة او رجل في مثل رجل جائني لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه جواز عتق اكثر من واحد لكفاية
واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي بينما اذا كان تدريجي الحصول فلا يحتاج الى ما بعد الواحد
امتثالا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققنا في الواجب التخييري ومسئلة اقتضاء الامر

للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل مستفيد من خارج او نقول ان الطبيعة لا بشرط اذا تصورنا لها
قيود وشرايط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه
ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين
موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر و
السواد والبياض كما مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخولا للامر يتقيد بارادة
فرد ما منه وهذا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة لكن يبقى بعد مطلقا وماهية لا بشرط بالنسبة
الى ساير القيود وهكذا ادرجوه في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة
ثم يمكن توجيه كلام بعضهم بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلقة بالنسبة الى عدم
اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم

تنبيه قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل
كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الا ان يعتبر منضما الى الواحد من
فردي التثنيات المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في
الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اريد منه
العموم الجمعي على اشكال فيه ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الظاهر في الجمع المحلى فلا
يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافراد
مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما لا يشمل بعض الآحاد كما في لا رجال في الدار بل رجل
او رجلان او يكون ظاهرا فيه فلو سلمنا عدم الجمعية والمفرد نص في عموم الافراد واما في مثل ليس رجل
في الدار وليس في الدار رجال فالمفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة
او الغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد بالسلخ عن الجمعية ونفي الجمع للواحد واثبات
الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد او الاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر فيه واضح
تمام لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي والمجموعي ايضا

قانون ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله
في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما آخر
يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال و
سقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد فالاول

٢٢٦

بجميع الوجوه المحتملة في السؤال يحكم بعموم الفرق في نوع الشبيهين بين

الاكراه

للانبياء والكبيرة

الصغيرة للمسلم والكافر

او لا يفيد بين يعرف المداومة

فيكون تارة كلا افراد اداة يفيد الحكم على الجزء

المعلقة التي في قوة الجزئية مع تعيين موضوعها الاول

والمراد في الملاق الجواب بجزئه من تقييد الحكم الوارد فيه بوجه من

الوجوه المحتملة في الواقعة ويعتبر وروده في السؤال المناسب لهذا الشيء

~~كتاب شرح الوافية للسيد صدر الدين~~

الموردين فهو ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما اما الاولى

فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت وهي محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على نقد

دقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسئول يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس

الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى

الواقعة حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق

السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للانشاء بترك

الاستفصال مع تفاوت الحال وظاهر انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الايهام في

ضلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم في

علوم المعصومين عليهم السلام ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الا انه يقينا ولا

يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يقال ان ثبوت

علمهم عليهم السلام بنفس الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو يناقض قولنا الاشياء من العلم بحاصل

لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقينا ولا يمكن

الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ لا ملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى

كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم

بحصول اليقين بحصول ما يقال ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما

حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين الثاني انما هو بالشك الحاصل من يقين اخر ولا يظهر

اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم لا ينقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن

اما اولا فانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم

بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث ويشمل جميع الافراد

واما ثالثا فلان كل معلول يتصل بوجوده في الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة نفس الشك

والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى التقدير من انما السبب

عن شيء يقيني فان بني على ذلك لم يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من

الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعلم العلم بكون ذلك

سبب ذلك لم يبق للزرارة سند وقد وردوا عليه بان الشك انما نشأ من

اليقين بانتقاض الاصل وخصوص الشك انما نشأ من

اليقين فالشك في اندراج الشك الاولية

الزرارة كما هو مقتضى كلام المسند لا بتدا

الشك في اخراج غيره من الزرارة

مع الاجماع بعدم ورود الزرارة

والظاهر ان المراد

المعتبر

عدم الفرق بين الشك المسبب عن اليقين بانتقاض الاصل في

احد ذينك بعينه دون نفس اليقين ليس يقينا بالظن فهو

الشك بالامور اليقينية الا ان جنسه الشك فلو لم يشهد الخبر بهذا

الشك لم يثبت غيره ايضا لعدم الفرق كما عرفت فيبقى الخبر بلا مورد

المعلوم بحجة حقيقية مما من الامام ثم انه لا يعتقد خلاف الواقع عند ارادة العلم فان ذلك جهل مركب وقد ذكرنا سابقا ان الظاهر الشائع فيه ما من الامام

فيعاد ليبدو العموم او شرط ارادة خلاف الظاهر بعدم التكلم بالتفات المخاطب الى القرينة بطريق الخطابات العرفية والمفروض في ما نحن بصدده

او ما يصدر اجتماع علوم الخمسة وحيث علم حضور الامام ثم وان الشارع بالواقعة وعلمه بعلم الامر بالواقع وعلم الامام ثم تشبع الامام بالواقعة بحكم

العموم ايضا لاصالة عدم اجتماع الشيء والاثر في الحكم بالاجمال اذ لم يتضمنه ذكره ثمة

٢٢٧ مجتهد

خاصة فالاشارة فوقنا ان يعدم المسئول الى قوله او بالعلم بخصوص الضوابط وبعضهم انكر وجود القسمين الاخيرين

ولا ثبات علم المعصوم ثم بكل الاشياء بالعلم الفعلي الحق كون علم المعصوم ثم اداريا لا فعليا حضوريا ويمكن في جمعهم

ابتداء

اثبات ذلك الاول

الاصل فان علم الامام ثم ممكن

حادث والاصل عدمه الا اتفاق الاحاديث

بكون علم المعصوم ثم اراديا فعليا حضوريا الثالثة بعد

ثم الاعتقاد بمثل ذلك بعلم وكونه في باب ابان انه منع خلاف

اصل الرابع بعض النصوص الدالة بالالتزام على عدم علمه ثم بالوقع كالزيارة ثم

ما يزدادون فانكشف حدوث فاره فيه فقط ثم ولو علمه لم يتعد لاشتس ما دروان النبي صلى الله عليه وآله

حدثنا ابن نقال اعلم حزنا انقطع الوحي اربعين يوما لانه لم يشترث ان شاء الله لعلمهم لانا نقول

الاخبار بان منه ثم علم الاولين والاخرين لمعارضته بما تقابله في ابحاث نصمده الاخبار مع العلم الارادي والعلمي الاخبار

الثانية مع العلم الفعلي فيثبت المتكررات او مع الاجماعات المنقولة وانما القول بالفعلية قول بعض المتصوفة ثم الاعيلهم

الارادي اما ان يراد به عليه السلام كلما توجه علم اراده ثم تفكر ونظر على نحو الاستدلال والاجتهاد ثم

عليه ثم المدنح قال اذا اراد الامام ثم ان يعلم شيئا اعلمه الله ذلك وما يدل على ان الامام ثم ان يعلم شيئا اعلمه الله ذلك

ما يدل على ان الامام ثم لا يعلم الوقايع الشخصية الا برتبة التي ان العلم بها طريق من الاسباب العادية على الوجه المعلم

ما في سفاء الا بمجاز وظاهر الكرامة خبر سدير قال كنت انا وابو بصير ويحيى البزاز وداود بن كثير في مجلس

ابي عبد الله ثم اذ خرج الينا وهو مغضب فلما اخذ عليه قال ثم يا عجبا لاقوام يزعمون انا

نعلم الغيب ما يعلم الغيب الا الله عز وجل لقد هممت بضرب جاريتي

فلانة فهربت مني فما علمت في اي بيت الدار هي الحديث فلا يخفى

التوحش في جواز خفاء ما لم يظهر الله عليه بالاسباب

الغير العادية من الوقايع الشخصية عليهم

بما انا نقول في الاصحاب

ثم منه الحمد لله

الوقعة

مع عدم تمام ما يفيد العلم بها في حقه ثم من الاسباب العادية في شيء من ذلك او استماع اوكل ما يسد مادة ثم الحديث قال سدير فلما ان

المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة ... في بيان ان النزاع ... المقام ... اللفظ ... الى ...
خطاب المعدوم دون الثاني ... لا نزاع ... الخطاب ... وكذلك لا نزاع ايضا في ... الخطاب ... للافهام او نفس الكلام
... ان المجوز ايضا لا ينكر كون الخطاب ... الكلام ... امكان حصول ... بالنسبة الى المعدوم ... فلا مانع ... بالنسبة اليه لا يجوز ... وكلا ما ...

المقدمة الثانية في ان النزاع ... تعلق الخطاب ... كان
بواسطة الالفاظ الخطابية ... على ما ذكرنا من ان ...
كون النزاع ... على ... الاول ... الاكثر ...
المسئلة بالفاظ الخطاب كالمصنف وصاحب المعالم ...
والعضدي وغيرهم فان المراد ... ما وضع ...
بقرينة ... ان النزاع ... القسم ...
القسم الاخر ... يشمل الخطاب المعدومين ...

المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وغير ان ذلك انما
يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم
ونحو فيما نحن فيه ثم اذ لا نعلم نحن ان في زمرة ما لا نعلم حاله من السؤالات ما يعلمه المعصوم ع و
الثاني وهو السؤال عما يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه واحتمال
ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل السؤال اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك
بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم
العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثالثة فهو انه اما نقل فعل
المعصوم سواء علم جهة الفعل كما لو اخذنا الاعرابي به ع سلم بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ
النقال عن بلاحد دم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه في
مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق
سؤال وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتملة لاقتصاره في المادة المخصوصة
فيصير في غيرها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال بها واما التعدي في مثل قوله ع في جواب الاعرابي كفر
حيث سئل عن مواقعته اهله في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم و
سيجيئ في باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاول ان امرأة سئلت عنه ص عن الحج عن امها
بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصت ام لا والثاني حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى
الصف حتى دخل فيه فقال له النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على
جواز المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكرة قليلا فالقدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة

قانون

المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا
ايها الذين امنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تاخر عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم
انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم والشمول لنا
لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم
بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف
طلب والطلب امر اضافي نسبي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق
الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه
معنى له لا يدفع الالزام لحدوث التكليف لانتفاء الكل في الاول بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا ...

التكليف مشروط بالافهام في ذالم يجز بالافهام فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم والساهي بل الصبي والمجنون

فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون

تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم

والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل اراده الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز

وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فممنوع لما ذكرنا من استحالة الطلب

عن المعدوم فان قلت ان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز واما

الطلب منه على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقي ايضا لا محصل له في المعدوم ولا قضاء الطلب

مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدوم من يصيرون مكلفين

بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا ان الطلب منهم بالفعل بايتان المطلوب في اذا وجدوا وان ذلك ليس

قبيل ان زيد تفعل كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك او ان المراد من التجوز هو اعلام الموجودين

بان المعدوم من يصيرون مكلفين وامرهم ليبلغهم ذلك اياهم نقول ان ذلك يستلزم كون جميع

الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد التغليب وهو كما ترى وان اريد باستعمال اللفظ في الحقيقي والمجاز

على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما قال في دفع ذلك من ان جميع الخطابات

معلقة على شرايط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت له يدخل تحته

ومن لم يحصل له لا يدخل فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان

التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقدي الشرايط قطعا كما حققناه سابقا والتعليق

لا يمنع من العالم بالعواقب وقد بيناه في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا تعلق في الخطابات

المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط

اذا صار واجدا يتعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت

التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط الاصل

الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع

فيها على ما ذكرت جملة الخطابات المشروطة ويظل التنظير والمقايسة واما الثاني فمعدوم

لان المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول صلى الله عليه وسلم مبعوثا الى

الكافة لا يفيد الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدوم

من المكاتبة والمراسلة الى الثاني فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب الى من لا يصل اليه الا بعد سنين

ذكرنا هو انه على القول بالتناول والشمول لا يحتاج الغائبون الى
تطبيق
ظواهرهم بظواهرها
طبين ولو بالاصول بتركوا لهم
المعدومين بظواهرهم ضرورة ان علموا باختلاف
الظواهر عندهم مع الظواهر عند المشافهين فلذلك
فانهم في طبون ح رد ظنيهم الظواهر بما هو ظاهر عندهم لقبح الخطاب
وارادة خلاف ما هو ظاهر عند المخاطبين من دون قرينة واما على القول

لاصول القائمة مقامه وبالجملة الفحص البحث عن القرائن الان
لاجل تحصيله هو الظاهر الان لان العلم الاجمالي اوجب
الاجمال فلا يتفاوت الحال فيه على القول
بالشمول وعدمه وليس المقصود
الفرق في ذلك وانما
الفرق
رفع الاجمال بالفحص عن المعارضات وتحصيل ظواهر الادلة ودفع
القول بالتناول لتحصيل الظاهر عندنا من حيث انه ظاهر عنده ايضا
الاخذ والاتباع واما على القول بعدم التناول فلا بد من اثبات
كونه معنى يقال الظاهر انه شيئين وان ما اراده المورد للشافهة
ظاهر الان النحوي والاجتهاد في الوجوه التي ذكرنا انما هو لتشخيص
الخطاب وكلامنا الان في عموم الخطاب وعدمه بعد احراز الخطاب

من الادلة الدالة على حجية بعض الخطابات كالمروي بلسان العادل مثلا وفي الاصول العدمية من اصالة عدم السهو
العلم بكونه صادرا من المعصوم ثم يحتاج الى سد احتمال الخلل من تلك الوجوه اما بطريق العلم الوجداني او بما يقوم مقامه
والنسيان وغيرها فالبحث والتحري في هذه الجهة انما هو لتمييز خطابه عن غيره وفي هذا المقام لا فرق بين القول بشمول

الخطابات
للمعدومين و
عدمه اذ الكلام فيه
بعد تشخيص كون الخطاب
عنه ثم وثانيها بعد ثبوت كونه
يبحث في تشخيص ظاهره اذ
في تشخيص القرائن الموجبة لصرف
بعضها عن ظاهره فالعلم الاجمالي بها انه
يبقى بعده ظاهر على حاله فيعد الفحص بحث
عنها لتحصيل العلم بكون الظاهر في العام الفلاني
العموم او الخصوص وفي المطلق الفلاني الاطلاق او
التقييد وفي الامر الوجوب او الندب وهكذا لتشخيص
هو كل فرد من الخطابات اما بالعلم او بما يقوم مقامه و
هذا المقام ايضا مشترك بين القول بالتناول وعدمه كما
عرفت وثالثها بعد الفراغ من المقامين ان يقين وتمييز الظاهر
وتحصيل العلم به او ما يقوم مقامه بحيث في ان هذا الظاهر عندنا هل
كان ظاهرا عند المشافهين ايضا ام لا لعدم الملازمة لظهور اللفظ عند
في شيء وبين كونه ظاهرا عندهم ايضا في هذا المعنى لاحتمال النقل وغيره مما يوجب
اختلاف الظاهرين وهو ظاهر فهذا المقام هو مقصود والفارق بين القول
بالتناول وعدمه دون المقامين الاولين فالمورد الاول خلط المقام الثاني
بالاخير ومورد الثاني خلط الجميع وقد عرفت تدرج المراتب الثلث فالاولى
خارجيان عن محل الكلام وانما طرف الكلام في الاول هو الاخبار بين المدونين
لقطع بعده بالاخبار وعدم وقوع خطاب فيها وفي المقام الثاني هو بعض
الاصوليين المنكر وجوب الفحص وفي المقام الثالث هو
القائل بعموم الخطابات الشفاهية اذا عرفت
هذا فنقول ان الاولى ان يورد
تلك الثمرة ويقال
الفرق هو
بعد احراز
هو انه على القول
بالشمول
الخطابات لا يجوز الحمل على ما هو ظاهر عندنا بخطاب
يتعين الاخذ بما كان ظاهرا عند المخاطبين وذلك
لان اللفظ اذا كان مختلف الظاهر عند الاخرين
وعندنا
أو الاخر مثلا
ف الاول
ع او الاخر ظ
فنفهم المراد منه بتعدده
لا يجوز للمتكلم ارادة ما هو ظاهر
عندهم لا الاخر لعدم جواز استعمال اللفظ
الاكثر من معنى واحد في المعنى الحقيقي والمجازي بعد بطلانه

اما نعمه فكذلك ايجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة بهذا الكلام لان في المكاتبة
والمراسلة بعينه عموما ذكرنا لا انها لا تصح الا في الموجود الفاهم اذا ارتفعت الطلب لحقيقي او
فيكون المراد من المكاتبة ايضا هو العمل على ما يشمله من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتفا
مع ان احتمال ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي من ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على
سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبار الله
نعم رسوله صلى الله عليه واله بانهم اذا وجدوا ويصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام
واخبر رسوله صلى الله عليه واله خلفائه عليهم السلام وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم منه
محذور القبح الثابت في الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم في ذلك
معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات
لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل اخر من الاجماع والضرورة والاخبار
الواردة في ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين
مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف
بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل اخر مثل الاجماع والاخبار
الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب الملفق من الموجود
والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت تظهر الثمرة في فهم الخطاب فانه
خطاب بماله ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد
من ان يبينوا لهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز
ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتاخرين والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين
وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون النادرة ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف
وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان
شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في الشرائع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب هو ان
يكونوا من صنف واحد فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم خلف النبي صلى الله عليه
او نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم
مدركون للسلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن
الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام عليه السلام او نائبه بخلاف ما لو اختص

لزمهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي منهم الى الغائبين الفاقدين له خلاف

في الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا يجدي فيه علم والمحيط ببيانه رفع ذلك

ما خلفهم كونهم في عصر النبي صلى الله عليه واله وانهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام

الشرعية وحصول التفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام واساس الجمعة ومدخلية

حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع او غيره

ثم نقول لو اورد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية واستدل به على ابطال

الاشتراط امكن وجه عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود

الاية مورد الغالب وهو حصول الشرط بينهم فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر

الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين تم الاستدلال باطلاق الاية في

دفع الاشتراط للزوم القبيح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بان الا

جماع يثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا ان يراد ان الاجماع في كل

واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها فالقول بان شرط الاشتراك الا

اتحاد الصنفين المسلم لبيان امر وجودي وضوابط الاشتراك بينهما الا يمكن تفسيره

بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما

متحدا او ما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك

مطلقا ولزوم اعمال الاجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة مجازفة والواجب المشروط المطلق

بالنسبة الى الواجد للشرط ومقيد بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور

الغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط ومقيد بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في

لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا

كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يحصل الشرط بنفسه زمان الحضور نظن ان انتفا

انما كان من جهة زمان الحضور ظن ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان

النبي صلى الله عليه وآله اسر جماعة من المسلمين بغتة في ايدي الكفار واذهابهم الى بلاد الكفر من دون

تمكنهم ايام في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة على القول بالاشتراط

ولو فرض ظهور صاحب الزمان صلوات الله عليه اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادركه

اقامة الصلوة فالكلام في ان الفاقد للموجب لعدم الاشتراط هو وجدان الشرط وفقده

في العموم والخصوص

لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فانه

انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه وكون مجرد احتمال مدخلية كونهم ممن دركين خدمة النبي صلعم

ومصلين خلفه مثبتا للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك في غيرها على

انه بعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى ان الواجب مطلق مع

وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده مطلقا ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل الثاني

للشرط على المثبت باطلاق الاية فيمكن ح الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين بمجلس الخطاب والا

طلاق بالنسبة اليهم لعدم كونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب

علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب من الحكيم بما ظاهره

الادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحا

ضرين يريد رفع دلالة ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا بالحاضرين

يريد رفع دلالة ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا بالحاضرين وهم منو

مخالف الغائبين فلا بد للمستدل للاشتراك التمسك بدليل اخر فاذا عورض دليلنا الدليل بهذا

الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى

وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كا

لحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة بعد تفسير اشتراط اتحاد الصنف

بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة

على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول صلعم وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من المعد

فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون

لذلك فلا اجماع على مشاركتهم فيتم القول بشمول الخطاب للمعدومين فعلى القول به يثبت الوجوب

عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الاية وبر[illegible] العبار في ما ذكرنا اذا كان

هو الاجماع فلا يتبادر ان القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما داموا واجدين للصلوة

خلف النبي صلعم او من ينصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بما فيهم او حموعتهم عن ذ

بمثل موت النبي صلعم وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم ح مع المدركين فهم مشاركون

للفاقدين من المعدومين في وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا يدل تمام القول

باختصاص الخطاب بالموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العلم بصيرورتها من [illegible]

تمت ١٢٣٧

قوله وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين اه هذا حق وانما الكلام كما عرفته في اثبات الاشتراط وعدمه فالمعتبر يرجع الى بيان مراد المحقق ره بعد ارادته بيان ما قررناه وفصلناه حيث قال فاذا استدل الثاني الخ [illegible]

بعد الامر الذي نقوله في الفرد النادر من الشمول لتعلق الحكم بالنسبة الى [illegible] بمقتضى الثمرة بان الحكم حال الخطاب وعدم ثبوت الاشتراط على القول بالشمول فمآل كونه مقيدا بالحضور لا ينفك من المخاطبين فان الحكم مع ذلك انما يصح اذا كان الحضور مما ينفك عنهم جميعا في جميع الحالات وليس كذلك اذ لم يكن انفكاكه عنهم باسرهم جميعا منهم في ايدي الكفار وذلك لا يوجب عدم لزوم مراعاة حال الافراد النادرة في الندرة ويجوز اطلاق اللفظ مع كون الحكم مقيدا في الواقع انما كان لكون المخاطبين في اغلب الاوقات واجدين للشرط فان قلنا ان [illegible]

[illegible]

الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعلق بالغائبين او الحاضرين ومع
حصول الشك في عمومه للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين فلا يحصل الشك في عمومه
للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض لك في ذلك توهم تفرقة لفهم الخطاب للحاضر
والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت على تقدير صحته رجوعه الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط
اذن المعصوم ع انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين
بمعنى ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو شامل للفاقد والواجد فينفي اشتراط الاذن
لما كان للمعدومين قاطبة فينتفي اشتراط الاذن لان الخطاب لما كان للمعدومين قاطبة فانتفى
اشتراط الاذن دعوى كونهما متنافيين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد
مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم فاختلاف الاحكام بالعنوانات وان تصادقت مصاديقها
قد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون
منهم بالدليل قلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل قلت على القول
بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان الشرط فهما
مشتركان فيه وان كان شيء اخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص في الاول مرجح دون الثاني لكون
الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين
معا وضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه الحزازة احتج المخالف بان رسول المعدومين هو رسول
الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة الا بتبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه
الخطابات من بعد زمن الصحابة الى الان من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع
المقدمة الثانية ان اريد بتبليغه على سبيل المشافهة وعدم لزوم الخطاب لو اريد ما يعم ايضا الوضع
باخبار المعدومين بثبوت التكاليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد من
الحاضرين ومشاركتهم لهم لاقتضائه بذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم عليهم من
جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم
في الجملة فيعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة و
نظير ذلك في الفقه كثير غايته الكثرة الا ترى ان المتخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة
وعدمه اذا اورد احدهما على الاخر رواية تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان
اذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي به للقائل بالنجاسة او رواية الدالة على عدم

فيها الخصم لا يرد احدهما على الاخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل ملاقاة الدم والبول والاعذرة
جواز التوضي عدم الشرب وكذلك لا يشمل الجرة غيرها من النجاسات ولا القربة غيرها من المياه القليلة
بل دفع احدهما دليل الاخر انما هو من جهة القدح في السند والدلالة او الاعتضاد او غير ذلك و
ذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال
اثبات نفس الحكم المعمور وشموله وبالتامل في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتاخرين من
عدم ذكر مستند الاشتراك المتعين الاستدلال بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعاء ان ظهور
المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوص فيما يحكم البديهة بفساده مع ان جماعة منهم ادعوا ان الشركة
في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة فقد ثبت من تضافر
الاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي ايضا في تفسير قوله تع يا ايها الناس اعبدوا
ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما
هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة
على القول باشتراط حضور السلطان او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد
الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا
وقد نص بذلك مولانا الصادق ع في رواية ابن ابي عمير الزبيدي في الجهاد لان حكم الله في الاولين
والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث
شركاء والفرائض عليهم واحدة يسأل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسأل عنه الاولون الحديث ومما
يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل وافعلي و
نحو ذلك فلا ريب في عدم شمولها فالمقصود انما هو اثبات نفس الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات
الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة نشأوا بعد النبي صلعم وما ورد في ان كثيرا منها
وردت في الائمة عليهم السلم مثل قوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع لان ذلك من ابطون
الكلام انما هو في الظاهر مع انه تع قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز
اريد به مطلق التبليغ في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك بعد
قول يا ايها الذين امنوا ولا بشيء من الائك يا رب اكذب بعد قوله فباي الاء ربكما تكذبان مع ان لبيك
لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استجابة بعد
قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي صلعم وكذلك

في الأبد الثابتة مع ان خبر الملكة بين مامورون بدلالك الشيء والمكذبون لا يقولون ذلك وكذا

احتجاجهم بمثل قوله تعم لأنذركم به ومن بلغ ولعدم انحصار الانذار في الخطاب كما قرر وكذلك بقوله ص

فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده ادل وههنا كلمات واهية واستدلالات تختص

آخر لا يليق بالمذكور منها الاستدلال بقول المصنفين في كتبهم اعلم وتدبر وتامل ولا ريب انه مجاز

او يريد الايصال بل هو نصب علامة للاغلاق والاشكال كنصب الخيال للفراسخ وقد يقال ان تلك

الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قلم الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها

فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة بمنزلة مستمرة من ابتداء صدور الخطاب الى انتهائه

والتحقيق ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى العينى فمن هو قارئ متكلم ومنه

انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب فمن ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم مما

كون الخطاب من الله تعم في كل زمان بالنسبة الى اهله وكان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة

الالفاظ مع المعدومين انتفاء المتلبس فكذلك في الازمنة المتاخرة لا يتحقق المخاطبة من الله

لانقطاع وامتداده بحسب الازمان او الدعوى فلم يبق الا تبليغ نفس الحكم وهو مبلغ

من حيث هو في متكلم لكن حالة الخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر الطاء **تنبيهان الاول**

قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي لان

الخطاب عن الله تعم ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر

الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله تعم واذا قرئ القرآن فاستمعوا

له وانصتوا مثلا قد فسر في الاخبار الصحيحة بالقراءة خلف الامام فلعل في مجلس الوحي كان قرينة لا

ذلك كان خافية عن الغائبين لمخاطبتهم بذلك مع ارادة الخاص قبيح فلابد من القول بشركهم

معهم بدليل آخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اي تقدير يختص بالمكلفين فلا يشمل من

بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا ح ويظهر الوجه مما تقدم **الثاني** بعض

المفردة مثل افعل وافعلي وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما المشاركة بالدليل

الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المرأة ولا بالعكس ولكن الاجماع

على الاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما يختص احدهما بنفيها واحكام الحيض والنفاس ونحوهما

بالمرأة واحكام غيبوبة الحشفة وما يتعلق بالخصيان ونحوها بالرجال واما الاحكام المختلف

فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات

الصلوة الجهرية انما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذلك استحباب وضع اليدين

على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المرأة وماذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة

واثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان الاجماع

لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية لانا نقول انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع

مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به

بعضهم ومنهم المحقق الخونساري في شرح س وبالى انه في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي

في اوايل كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال

والنساء مثل بين اللفظين مختصة بها ومثل لفظ الناس وذرية آدم يشملها ومثل المؤمنات

والمسلمات يختص بها واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اللغة

وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك

وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده اية الحجاب في غيرها وماذكرنا فيظهر

ان خطاب النبي صم بقوله تعم يا ايها المزمل ونحوها لا يعم غيره **المقصد الثاني** في بيان بعض

مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة

كذلك كالجمع المعهود ومن ذلك تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما وتخصيص

يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط

والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله تعالى

كل شيء والمراد غير ذاته تعم وافعال العباد واما لفظي كقوله تعم خلق لكم في الارض جميعا وقاتلوا كلما

مما يذكروا اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو الاشهر انه لابد من بقاء جمع يقرب من

مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام

بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم

اهل البصرة الا زيدا وعمرا وقيل لا يحد بل فيه في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه

حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لابد في صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها

يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد نحو له علي

عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية

او كان بمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى الاثنين مثل اكرم بني تميم الطوال وان كانوا ثلثة

الباب الثالث

اوالى ان يقسموا وقتلت كل زنديق لهم ثلثة ولعل ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة و

اكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان

التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في محصور كثير فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الا

لما تقدم من وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز

الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما

ذكرنا غاية الامر للتشكيك في مراتب القرب فهو سهل اذ ذلك في الاحكام الفقهية والاصولية ليس

النظير كما في الافراد الخفية الفردية في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه في ظن المجتهد

فيجوز وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع فيه الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة

في نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز غفلة عما حققناه في اوايل الكتاب في اوايل الباب فقد

عرفت ان نوع العلاقة المراد به غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع الحقايق وستطلع

ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان و

فيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثا ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم ذلك من جهة ما

ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا لعض الغرابة والمنافرة الموجبين لنفي الفصاحة اذ عدم ا

لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم بناء الحكم على الاطلاق الذي هو موضوع

علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم ايضا مطلقا غير واضح

والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق

مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية

البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر

فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر تقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع

ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر لها في الاعتراضات فان مناها على

ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى

فانما يتمشى على هذه اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك

بامثال ما ذكروا ولا يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل يجري لعض الله كون تبريضا مثلا

قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين مائة واحد منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب و ورد

بعد ذلك نهي عن قتل المجوس وورد نهي اخر عن قتل اهل الكتاب فرضنا تساوي الخاصين من حيث

تتمة حاشية ... اتصال ورود ... لانه دليل شرعي ... العموم ... فلا ان نسخ بالمنع الاول ليس شرط ... زمان سبع ... بالمنسوخ لان الشيخ
فيه بانتفاء المانع من التقييد ... المانع في التقييد ... بيان حكم الواقع الاول الموجود المقتضي وانتفاء المانع ... اعتبار ... الفقه

بانه لا معنى ح لدخول الاقل في الاكثر فان المجوس ليس من جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجرا
ذلك في المخصص بالجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية
الاجمال الذي يجري فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب الكن ذلك
لا يفيد قاعدة كلية تنفع للاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا يدخل ما ذكرنا بما نحن بصدده فالتحقيق
في الجواب ان الاقلوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بيّنا والمراد بلفظ الاقلوية في كلام
المستدل وفي جوابنا هو المستحق الممكن الحصول مقابل المتنع مثل قوله نعم واولى الارحام بعضهم
اولى ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب خفا بلبه بهذه
الاجوبة والاعتراضات فحاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص
وهو في الكل موجود والترجيح لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول
المجاز حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان الذي ثبت من استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز
استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص
فتفطن لما ادى الى ... وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مستو ... كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مساو في
الجمع فغير ... افراد العام ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال
اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما ثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل
تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام الجاري في مثل العشرة ايضا لا ساقط
عن صورة ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل
على صحة هذا الاطلاق كما سيجيء وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيها ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة
الجزئية فان الحيثيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح
وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب
الجمع المعهود فكان المعنى له علي دراهم عددها عشرة وكذلك الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة
المفرد فان معناها جمع وبما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال الكلي في الجزئي ايضا
وانما هو في العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب المعالم اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك
المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما تتحقق في كثرة تقرب من مدلول العام فهذا
وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيهما بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من ...

نسخة حاشية ... اذ اشتهرت ... عليه ... الامة ... بعض المقامات ...
لطيفة تنقل عليه ... التعبيرات الخفية ايضا ... العشرة ... البلاغة بوجوب ... المسئلة ... تعبير
سنخ ... الشيخ ... عدم ... بالقبح ... الكذب ... التصريح ...
الزايدة الملاقة ... ربع ... الاستدلال ... الاستعمال ... ابطال ...

الجواب الثاني ... التخصيصات الكثيرة عليها فالعلة ان ثمرة ترتب على هذه المسئلة ... القول بعدم جواز تخصيص الاكثر ...
كان العام قطعي الصدور ... المستند على اكثر افراده ومنها ان العام لو كان قطعي الصدور ... تخصيص قطعي

وقد صرح به المفسرون وقد يورد على الاستدلال بالاية بان المستثنى
في الاية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع الشيطان منهم ... ان مبتغي الشيطان من الغاوين اكثر ... ايضا ... ان يكون الا
استثناء من ... ان المنفي ... النفر ... عبادي ... سلطانك على عبادي ... ان ...
ليس لك عليهم ... الا ... اتبعك ...
وارد ... الاستدلال بالاية ...
... الاية مع الافتقار ... الافراد ... الظاهر ...

والمصالح المقتضية لجعل الاحكام الثانوية في التقية قطعا بل قد يكون المصلحة ... الاسلام ... الاحكام ...
الا ان في اول الامر ... بالاسلام ... الكعبة ... الاحكام ... بتبليغ الاحكام تدريجا ... عدم تبليغه ... بعض الاحكام ...

من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان والظاهر كونه علاقة اتفاقية وما يتراءى من الخلاف في كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلاقات خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور والمحقق البهائي ره في حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدماء فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم انهاها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشر وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا خلاف ولاصحاب هذا القول حجج واهية اخرى ومنها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماع جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد سيما وصف المحافظة صار بمنزلة العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنه قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فالمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واقول ان الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مرادهما الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح و هذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم عليهم السلام فلا وجه لرده والصواب في الجواب ان يقال ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان اباسفيان لما خرج الى الميعاد ندم للحرب بعد عام احد القى الله الرعب فاراد الرجوع وكره ذلك ان يكون على وجه الضعف والا عن الحرب ويكون ذلك سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله صلعم عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعد فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعني اباسفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة منهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما تناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على الانصراف الى المعين عند المتكلم المطابق للذهني وهو نظير قولنا جاء رجل بالامس عندي لا من قبيل جاءني رجل فكما ان النكرة اطلاقها قد تعرض هنا للعهد الذهني المساوق لها في المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهني سواء كان باشتراك او المعرف

هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمل في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج من المبحث ثم مجوزوه الى الثلثة والاثنين بما قيل في الجمع وان اقل الجمع ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يحتج بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه ان من ينكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف باللام ايضا فحجة التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما ذكر وما سيجيء

قانون

اذا خص العام فهل يكون حقيقة في الباقي او مجازا قولان وقبل الخوض في المبحث لابد من تمهيد مقدمات

الاولى

ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة افادة معانيها للمستعمل لا افادتها الغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع ايضا غير ممكن الا للدور لان العلم بالوضع ~~فان قلت فما معنى الدلالة المدعي عليها العالم بالوضع~~ فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ بالدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع بناء على ما ذكر من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هنا صيرورته موجبا للتصور الموضوع له ومرادهم هنا في نفي كون استفادة المعاني غرضا في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد ارادها لافظ تلك الالفاظ فيحصل من ذلك ان الالفاظ انما وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل الاعانة بتركيب بعض الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض ولابد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى ان المدلول غالبا لابد ان يكون هو المراد ولابد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مراد اللافظ في نفس الامر ولابد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يقال مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ويتضح ح عدم المنافاة فانه غاية الوضوح وح فالمشترك لابد ان لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا في واحد وقد تحقق ذلك في محله ان ابتناء الاعم ان مرادهم من توهم الوضع هو تعيين الوضع للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى مطلقا وقلنا انه حاصل في المشترك اذ التصور معانيه مجتمعة تصور اللفظ فكيف ينكر دلالته عليه وعلى جواز ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الكثير من معنى عند تصوره بل تصور المعنى انما يحصل عند تصور اللفظ وان لم

الباب الثالث

يستعمل اللفظ او استعمله لارادة له اصلا كالنا نورالساهي فنقول ان تصور معنى المشترك ليس

عين تصور ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره انا الواضع قد عين اللفظ بازاء كل

منهما مستقلا فلم يلتبس من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له الافظ في حال الانفراد

والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ بعين ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة

عليه ليس الا معنى واحد فراجع ما حققنا لك في اوايل الكتاب وتبصر والى ما ذكرنا ينظر كلام

المحقق الطوسي ره في بيان عدم احتياج حد و الدلالات الى قيد الحيثية ولا باس ان نشير الى

وان كان خروجا عن مقتضى البحث فاعلم ان العلامة الحلي قده في شرح منطق التجريد بعد ما اورد

الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى و

جزئه او بينه وبين لازمه وح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار

دلالته عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المعنى

تضمنا وكذا في الالتزام فكان من الواجب عليه يعني على المصنف ان يقيد في الدلالات الثلث بقوله من

حيث هو كذلك والا اختلت الرسوم قال ولقد اوردت عليه قدس الله روحه هذا الا

فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه

معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل

ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه ان المعنى في موضع اخران دلالة اللفظ لما كانت متعلقة بارادة

اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى

دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الاخر ولو اريد ايضا

لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لانه اريد به ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ

ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزئه فتضمن

والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاه ان تكون صادرة على طبق

قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع على حسب ارادته ومن المحقق ان وضع المشترك

لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت به الى معنى الاخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في

استعماله في حال الانفراد فتوجه ارادة تتوهم استعمال المشترك في معنييه وهذا انه اتحد وصدا

الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا ح فلما ان يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل منع الجمع

وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى اخر له لا يستلزم جواز ارادته

منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي

هو الجزء واما مجرد تصوره وح فلا يستلزم كونه مدلولا له بالفعل على ما قدمنا لكون ذلك مقتضى

خلاف الوضع وح فلا يراد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فطا

وان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان

له لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى

يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا انا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذلك في الالتزام و

اما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة قطعا فعلى ما قرر من التحقيق

اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن

تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقية التي هي الدلالة على الجزء بعينه

من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه انه فلك الدلالة التضمنية لا تنفك من المطابقية التي

في ضمنه وهو احد معنيي المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء

بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين

لازما للاخر وبالعكس فان صدق كل منها على الاخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقيين

فلنفصل الكلام لتنقيح المرام فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على

الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض

بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ

على جزء ما وضع له اللفظ وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا لا نسلم ح ان دلالة الجزء في

ضمن الكل وتبعيته كما هو معنى دلالة اللفظ على تمام ما وضع له ولان كان ذلك على تمام الموضوع

له بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع انما هو تابع جواز الارادة الجارية على جادة قانون الو

ضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه مثلا في حوالينا

وسياق اسماه بالكراز فاذا اطلق الكراز واريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك القرية

الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو خارج عن مدلول اللفظ بالاستقلال ح نعم لو جاز

ارادة المعنيين ولم تخالف القانون الوضع لاحتاج ح الى قيد الحيثية واقول بان تلك القرية

من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث انه نفس احدهما الاخر فهو

مطابقي قوله واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الخ قلنا لا نسلم ح صدق انه دلالة

اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة التضمنية انما المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وتبعيته

التضمن يصدق عليها انها دلالة الخ

وهو موقوف على ارادة الكل التي ذلك المعنى جزؤه وصرح بما ذكرنا وبما ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة للارادة في الالفاظ الجارية على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخر وبما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله العلامة عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل ذلك المطابقي بالدلالة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الاخر ومن قوله فهو لما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو الكل وتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك نقل على توجيه اخر ما نقله عنه التفتازاني قدس سره في توضيحه وبالتأمل فيما ذكرنا لك يظهر ان كثيرا من الناس غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل الزامه بامتناع الاجتماع بان الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع الدلالات التي تتوقف على الارادة وهي الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزم ان تكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر ايضا ان مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل ان تسليم علم ورود ما ذكر انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انه مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهم القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا الكل فالمفهم انما هو فكرى والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها لا يلزم فيها الدور ولمنع توقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة اقول ويحقق للامر ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعي وفائدة الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها فمن تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص

يعرف

يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل والمفعول ايضا مثلا على النهج المقرر في الاعراب والتقديم والتأخير موضوعة لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تشخص في مادة ضرب زيد عمرا افادت صدور الضرب عن زيد وعمرو وقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات

الثانية الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو في الاول واما في الثاني مثل ليس على عشرة الا ثلثة فهم ايضا يقولون بافادة النفي وربما اعتذر لهم للمثبت قولهم بذلك انما هو لاجل حفظ نفيه لاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك في مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة في المقامين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد مفيدة له اتفاقا والقول بان دلالتها شرعية بين الفساد لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين على الفرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبله منهم واستدل الحنفية بقوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريبه انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حضور الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لما كان استثناء الطهور من الصلوة للمخالفة فلا بد من تقدير لها في جانب المستثنى يعني لا صلوة صحيحة الا ان سقط لا صلوة متلبسة بطهور والمستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور والمطلوب نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضيه كان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وح فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الحالات المتصورة للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة في الطهور ويصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة في المدخلية والحصر الادعائي وما ذكره اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه وهو عين ما جعلناه حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل

بعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع اذ المراد اخبار
عن حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطأ او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حسبه
المؤمن صيدا او قتله او حربيا بسبب اختلاطه معهم ولا ينحصر الخطأ فيما لو لم يكن فيه قصد حتى
لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة **الثالث** اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من عدم
جهة كونه تناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قولنا له علي عشرة الا ثلثة هو
معناه الحقيقي ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فلم يقع في
الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره العلامة واكثر المتاخرين والاكثرون ومنهم السكاكي
في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضي ابو بكر على
ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين
الاخيرين ولا رابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب
الحنفية وهو خلاف التحقيق كما ترجح فيلزم ان لا يثبت في ذمته من قال له علي شيء الا
خمسة شيء لان الخمسة مخرجة عن شيء فهي في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء
من الاثبات ايضا نفيا وايضا فلو اشير الى عشرة مجتمعة مشخصة وقيل خذ هذه العشرة الا
ثلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لم يخرج اشخاص الثلثة من
جملة العشرة بل المراد اخراجها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق با
لمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا كله على ما عرفت منه من
لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك على ما اخترت قلت واني اظنك غافلا عن حقيقة التخصيص
ومتلبسا عليك امره بالبداهة فانك ان اردت من الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه
لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء
والاستدراك كما لو سها المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكره بعد ايقاع الحكم على المخرج منه
او جهل بكونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات
الله تعالى وامنائه في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس من
ذلك جزما فان قلت فعلى هذا فيكون البنية الاستثنائية مستعارة بتمثيلية في التخصيص المصطلح
فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية
كما لا يخفى وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثا

وان لم يكن ثابتا في نفس الامر فلا تناقض اصلا وهو المراد في التخصيص وبيانه ان القائل يسند
الحكم اولا بالباقي ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج
للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد وذلك بعينه مثل
قولك رايت اسدا يرمي فلا يرتاب احد في ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي
للعدول عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على
جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي
مع انه ايضا مجاز لغوي كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى واما النكتة
التي كما اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعدد
اسامي الباقي وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل مقامه شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق
عليه لفظ العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة
او ياتي باسم اخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول في الاعداد من الاسم الى
ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لابد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى ولبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يضرب به المثل للكثرة
والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله تعالى واوليائه
هو بحسب نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته بلفظ قابل للاخراج ثم الا
خراج بملاحظة ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في
دفع التناقض حيث قال ولك ان تريد انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد بجميع المتعدد
وتنسب الشيء اليه فتاتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة
المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة الى الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج عنه شيئا ثم تقيد الا
عتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركب في النسبة المستفادة من الكلام ليقال يجعل
بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتاتى على ما هو التحقيق من كون الا
ستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققنا ظهر انه لا وجه للايرادات التي
اوردوها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا
نصفها لو اردت بالجارية نصف كلها والتسلسل لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو
الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن انه يصير

نصفها عايد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها الا
وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها الا المراد بالجارية وحدها
وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء اخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية
فجوابه ان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد من لا نفس الامر على ما حققناه وفي الضمير ايضا الرجوع
الى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكر الجواب عن سائر الايرادات التي
لم نذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي ابطلناه كاتري مخصوص في كتبهم بالاستثناء او المخصص
المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال انه لا يمنع ان يراد بلفظ
العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى فيجرد دون
التجوز باللفظ من معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو
في تصرف المتكلم في انه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم
واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك واقول مضافا الى ما قررنا من بطلان هذا القول في
المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق اولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغو
في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في
المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة
بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناد الى تمامه سواء كان
اسنادا تاما او ناقصا فلا فائدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولا لاجل حصوله
في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض اخر منه قلت انما يتم هذا الوجه لو جعل العام
في الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذا الحكمان مثلا ان يقال كل انسان اما كاتب او غير كاتب او
هذا مما نحن فيه وليس معنى قولنا اكرم العلماء الا زيدا ان العلماء انما يجب اخراج زيد من جملتهم و
اكرام الباقين فان الاختلاف في معنى وكيفية حقيقية ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا
يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في اداء المعاني وايهاماتهم انما هو بعد
تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا ايضا ثم ملاحظة اعتباراتهم في البلاغة فيما اخترناه كما اشرنا من جعل
الاسناد اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرناها وغيرها وحاصل الكلام
وفذلكة المرام ان علينا متابعة وضع الواضع او رخصته في نوع المجاز والذي نفهمه من اللفظ كون
لفظ العام موردا للاسناد ومقتضاه كون مفهومه موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد اخر متعلق

بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضدي اشار هنا اساسا
جديدا في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم من ظاهره ورد الاقوال الثلثة الى اثنين وحاصله ان
هنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت منها الثلثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد
اخراج الثلثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول مجازا يكون
في السبعة كما هو الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه
وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب
والعلامة والمتاخرين الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما فهمه التفتازاني ان القول الثالث
بيان لمعاني مفردات هذه التركيبة قال وعلى اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية
انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا ارتضاه لك بما
حررناه ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هو احد المفردات في السبعة
مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مناف لوضع الا
وللمتبادر من الاخراج وغير ذلك مما يرد عليه ايضا واما قول القاضي بمعنى كون مجموع المركب اسما للسبعة لا
بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة فيرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في اللغة اسم مركب
من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت
الجارية الا نصفها مع عدم دلالة جزئه بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالطائر الولود الخفاش ومثل
ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة لها ومثل بنت سبع واربع وثلث للاربعة عشر وهكذا فيرد عليه ايضا
انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس ان ذلك يتم لو كان معنى عشرة
الا ثلثة الباقي من العشرة الا بعد اخراج الثلثة وتبادر منه كما حرره العضدي وهو وهم ومستلزم لان
لا يكون الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى وتنزيل الله هب الجمهور الذي اخترناه على ارادة العشرة
الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما فهمه العضدي ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس هناك نفي ولا اثبات وانت
خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف القواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقض
والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام الرابعة الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا
سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل
من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونها اقل وقيل
بجواز المساوي والاكثرون على جواز الاكثر والمساوي فيقبل بطريق الاولى وقيل ان يجوز الا ان لم يكن العدد

دون عجبه فيجوز اكرام بنى تميم الا الجهال ان كان العالم فيهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثناؤها عادة مثل ان يقال مائة الا تسعين ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين كلهم والغاوين اقل من الغاوين الآخر وهو محال فان الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون بلا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الآية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة ومما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال يظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل بذكرها نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر لجواز التساوى وقد يقرر الاستدلال على وجه آخر وهو ان يضم الى الاية قوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ان كلمة من بيانية والغاوون المتبعون واذا كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الآية الثانية فيكون متبعو الشيطان الغاوون اكثر الناس ورد بان المراد من قوله تعالى عبادى هم المؤمنين لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز متى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمل قول القائل له على الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ثم وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنو آدم الثاني اجماع العلماء على ان من قال له على عشرة الا تسعة يلزم بواحد فلولا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء والزموه بعشرة كما في المستغرق الثالث قوله تعالى في حديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم ان لى اشكالا في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقا في المخلص عنه من مواهب كريم المنعام ولكنه لا ينفع لما يرد من جهته على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى اكثر المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل بان الكلام في المبحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا المبحث

في المستثنى فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل في بين الاقوال وان قلت انا نمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في المبحث السابق مما كان في التخصيص قلت مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور فيه ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصا المعرفين انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا اسم التخصيص وعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وتحقيق الحال والذى يختلج البال انهم قد غفلوا عما بنوا عليه الا الظاهر هذه الادلة والتجنبوا ما حققوه في المبحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن ذلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهي انا قد بينا لك في اوائل الكتاب ان وضع الحقايق شخصية ووضع المجازات نوعية ونزيد لك ههنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية حقيقة كانت او مجازية والاوضع النوعية انما هو للقدر المستفاد من تتبع كلماتهم من الرخصة في الاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف في الحقايق المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتبع نظير ما بيناه في العلائق المجازية الاترى انهم يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة للتبادر وبالعكس وهكذا او القدر الذي تيقن ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لا بد ان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال في نقول القدر الثابت المتيقن هو ما كان المخرج اقل وكون ما كان المخرج اكثر من الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم الثبوت دليل على العدم لكون الوضع توقيفيا واما في الصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد الحقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له على مائة الا ثلاث وتسعين مستهجنا ركيكا لا انه غلط انه ملزم بل المخالفة لما

بلغهم من الاستعمال نعم قد يقال ذلك في موضع التحريض والتمليح بل يكره لك له علي عشرة الا تسعة
فضلا عن قوله الا تسعة ونصفها وثلثا درهم ونحو ذلك مما ذكرنا اذ المستثنى في مرحلة الاستثناء غالبا
لقلته وان الغالب لو توقع في الاستثناء البدائي كما هو الغالب في السنة العوام هو اخراج القليل
لتبين لك انه لا مطابقة لاصل وضع الاستثناء وح فقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان التحقيق هو ما حققنا
سابقا من لزوم بقاء جمع قريب من المدلول وغفلة الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة المذكورة
وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون
الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر
كما بيناه انفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المذكورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن
دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان ظاهر العام في باب الاصناف كثرة فاخراج صنف منه يكون
افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل فالمقصود هنا اخراج
الصنف بعنوان افراد صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص فظاهر الاستثناء صنف من
الاصناف لا الافراد من جميع الاصناف واكثرية الصنف لا تستلزم اكثرية الافراد وبالجملة
اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى تعداد القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه
بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات فيمكن
ان عموم الجمع افراده للاضافة والذي يؤيده اذ ذكرنا ان المقصد الاصلي لله تعالى لما كان هو الهداية
والرشاد فجعل الغاوين مخرجا جعلا لما ليس موافقا للغرض الاصلي كالفضل الذي لا يعتنى به و
في ابليس لعنه الله بالعكس بل يمكن ان المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعلية تحقق الاصناف
فيه ففي كل واحد من الاثنين استثناء الاقل من الاكثر ويوضح ما بيناه انه لو فرض انك اضفت
جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل واحد من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء
مائة فقال قبل مجيء الاصناف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي اكثر واما لو قيل جاء
الاصناف الا زيدا وعمروا وبكرا وخالدا الى اخر المائة من الظرفاء لعد قبيحا ودفع الثاني بان اتفاقهم
على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونهم حقيقة فان فتوى الاكثرين لعله
مبني على نحو فهمهم ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان
النصوصية ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين
بالاشتغال مع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى عنه بمعونة المقام او لسبب التنبيه

از حواشي صفحه دولت وشئ ... سلمه الله

اعلم انه لا بد من تقديم مقدمة وهي ان العموم يعني الاستغراق في جميع الافراد قد يتخصص وكذلك البحث
في الباقي من مدلول اللفظ هل هو باق على حقيقته وسائر صيغ العموم بعد التخصيص ولعل المراد بالعموم والخصوص في مسئلة كون
صيغ العموم موضوعة للعموم والخصوص مشتركة بينهما حسب ما تقدم البحث فيه وان فسر ثانيه العموم بجميع الافراد
والخصوص بالبعض فقلنا ان العموم مفهوم يصدق على كل فرد من مفهوم يصدق على كل فرد من مصاديقه

الخصوص بها
كما ان المراد بجميع الاستغراق
الافراد الحكم لجميع الجزئيات والبعض
استغراقه لا غير جميع الجزئيات الذي ...
المخرج بالتخصيص ... احتجاج لهذا القول بوضع

هذا العنوان انما هو لبعضهم وليس لجميع الاصوليين
قال في التهذيب العام المخصوص
بالمتصل ليس بمجاز

ثم اختلفوا في العام الذي يخصص التخصيص وترتيب ... وتلك العبارات مختلفة المقاصد ... ما كان حقيقة
وهو القدر المشترك بين جميع الافراد وكثير منها كما يظهر ذلك من
بعض ادلتهم ... يقول الموضوع له القدر المشترك بين ما

بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما ان في قوله
له على عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء
المستغرق فانه لغو بحت فيؤخذ باول الكلام ويترك باخره ودفع الثالث بان المراد والله يعلم
لعله انه لا يفيد رعلى الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع الوارد لا الاطعام من غيري وهذا
معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلبهم اذا تمهد هذا
فنقول لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع
بحيث يتضح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع
المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون العام نفسه حقيقة وهؤلاء مختلفون في التقرير
فلا بد ان يقال في تقرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام
لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط
والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع وظاهر هؤلاء انهم
يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا اما في معناه من التفصيلين الذين
بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة والمجاز وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة
وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بغيرها بلفظي اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله ومجاز
في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك و
المفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير
كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال هذا الشخص اكرم من بني تميم من قد علمت من
صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول او خص بعضهم ولذلك نقول واما القصار منهم فلا تكرمهم
ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك معنى اكرم بني تميم الى الليل وان دخلوا الدار
الحكم على جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني
تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالفضل وانت خبير بان ذلك كله تكلفات
باردة وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا
بادلى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفسرة مغايرة للهيئة المفسرة
وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا مثلا الى امر واحد
لا يقتضي اتحادهما وكذلك تادية التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادها في الدلالة واما

ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه يظهر مما مر في قولك اشربت الجارية الا نصفها واما قوله اكرم بني تميم الى اخره فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس مرجعها الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذلك ان دخلوا الدار بل يرد بالداخلين منهم والمثال المناسب للتخصيص اكرم الناس الا ان يفسقوا او ان يجهلوا وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان ومما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا لارادة الباقي طرء بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمناه في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المنفصلة كما نقلنا جريان القول عن بعضهم ومما حققناه ثمة يظهر لك انه لا يمكن ان يتم ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة فيما او عدم كون واحد منها حقيقة والمجاز في الباقي فعلى القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد من تناوله له الحقيقة بعنوان المصطلحة فنمنع ذلك اذ لا قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه ايضا من جهة ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الخاص ليس بجزء معنى للعام بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي كونه حقيقة في المنفرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي كما حققناه في مبحث استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة ومما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل انه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من التبادر بلا قرينة وبدونها يسبق

العموم وسبق الغير علامة المجاز ومما يقال ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار الان لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب فهكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ايضا ان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لعدم دلالته على اخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم حقيقة افادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب الارادة اللبية فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو الدائر في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الاخر ايضا وايضا يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في دفع التناقض من الهيئة الاستثنائية ولفظ العام ح اما حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانها سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو المسلمون للجماعة والمسلم للجنس والعهد والفعل سنة الاخفش عاما مجازات واللوازم باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يفيد بقيد فهو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه والاحتمال غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز بحكم والتحقيق في الجواب انه ان اريد ان لفظة مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغيير معناه بسبب القيد فهو ممنوع وكيف يدعي الاتفاق عليه وان اريد ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فهو انما يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انها حقيقة في معنى

منفرد وهو خارج عن المبحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعي ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا كما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترناه كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون الاخراج المراد من مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس يعني المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبر نادلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد وتعيين الماهية على مدلولها وان جعلناها كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال لمجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما بيّنا سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه ولكن الحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة المركبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المشتقة الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المتحلية باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منهما حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المقيدات بالباقي في الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة ح بين المقيس والمقيس عليه والجامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هذا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس عليه ح وذلك الوضع لم يثبت في المقيس ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت ح في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه اول الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ودعوى ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتخصيص

في جوابه

في جوابه منع الفرق بينهما ووجهه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقائل بحجية التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذلك حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها ظهر من البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقال في البرهان والذي اراه اجماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لانه تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو في هذا الوجه حقيقة في التناول وتخصاصره بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز وضعفه ظاهر تمام

قانون

العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه فهو في الجميع مثل قوله تعالى احلّت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبيّن فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك والخلاف للعامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينبئ عن الذهن منه الى من يسرق ربع دينار فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض لنا ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب له قرينة اخرى عليه غير المخصص ولذلك ترى العقلاء يذمون العبد اذا قال المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الواقعي الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل البيت العصمة عليهم السلام بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل ايضا بانه لو لم يكن

الباب الثالث

حجة في الباقي لكانت افادة العام للحكم في الباقي موقوفة على افادته للمخرج فلو كانت افادته للمخرج ايضا

متوقفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معية كما في المتضايفين

واللبنتين المتساندتين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي

احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير

مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن

الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ لا قرينة الى العام مرجح ومدار مباحث الالفاظ على الظنون

فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز ولذلك لو قيل رأيت اسدا

يرمي لتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا الجزء ولا ريب ان العام المخصص بتمامه مع ملاحظة عدم ذكر

مخصص اخر معه ينصرف منه الى الباقي لكونه اقرب الى اصل المدلول وكفاك في المرجح ما ذكرنا

من الاكثر مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا يصرفه عن الاجمال الا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام

الحكيم ابدا لو قوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة الناشئة عن الحكمة و

الاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وترعه كحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل

عليه والحمل اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه

لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مرولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى

ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال

في ان مقتضى محل القول من النزاع ان نعدم الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول

بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف

يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة

او مجازا لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام هيهنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد

يوجه هذا الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة

في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه

تمام الباقي في مقابلة الاستدلال ان تمام الباقي احد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه

لا يجري على القول لكونه اسما المجموع للباقي فكما لا يقول احد ان الستة مثلا اسم لهذا العدد فيما

كذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الا ثلاثة ولا على القول بان الاسناد وقع على الاخراج فان المراد

بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقائق ولا على القول

حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول السابق وعلم منافاة عدم تناوله لغيره لتناول الباقي
فان ظاهر انه لم يطرأ عليه شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا الاجرى
على الدليل الاخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الابعاض من دون تعيين
ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول مبني على انه احد ابعاض العام كما
هو مناط التوجيه في الاستدلال الاول لانه هو عام فالظاهر انها هو على القول بمجازية لفظ العام
في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصل بالمتصل والمنفصل ايضا مبني على ذلك
فانه مبني على ان التخصيص بالمنفصل مجاز دون المتصل اول ولعل التفصيلات الاخر في المسئلة
ايضا على هذا ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات
فان ما بقي من الباقي قبل التخصيص اقوى من غير المبني وكذلك ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما
يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية في اقل الجمع هو ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات بخلاف جميع
افراد الباقي والزايد مشكوك فيه فصار حاصل الرد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى
مجازي وبنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية [illegible]
يبتني فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون وبما ذكرنا يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين
ايضا واقول الانصاف ان ما ذكره في التحديد لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة
في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرة بعد اولى
بل لو كانت متعددة ولم نطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات حاصل عند السامع
ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله
فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص اخر فالعام [illegible]
محتمل لحقايق متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع فيبقى احتمال ساير الحقايق
ويتم الدليل الا ان الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير [illegible]
العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك
فمنع جريان الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف فما ذكرنا تفرد [illegible]
التأمل على اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة
كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال وسيجيء الكلام السابق في الباقي
انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكذلك الكلام على [illegible]

بكونه حقيقة في غير المحصور لان لغير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها متيقن امام على
قول هذا القائل نعم يخدش في ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص
مراتب متعددة منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا
في بطلان هذا القول تعلم ان الكلام في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ
وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى الباقي والتخصيص لا يتحقق فيه بالنسبة الى العام بل انما يتحقق بالنسبة
الى الاسناد والحكم فاذا خص الاسناد بغير القدر المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام
السابق ومما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصلين ايضا اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان
الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرءهما اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما في المشترك
وكذلك المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذلك المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان معرفة
ان المراد برجل في قوله تعم وجاء رجل من اقصى المدينة هو حبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة
على الظاهر كما بيناه في مباحث الاوامر وقد يقال ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم
الحجية فلا منافاة فهو ايضا باطل ومما ينادي ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا
بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون
بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي ح تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي
حضرتنا الان كلها متفقة في تقديم القانون السابق على هذا فبل والحق ان الخلاف فيما سبق مبني
على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقائل بكونه مجازا على خلاف ان المجاز قد يكون ظاهرا
وقد يكون غيره وقس عليه التفصيل فتم ما اقول ويظهر ما فيه بالتامل فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق
واقتضاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما اذا اتحد وتعين القرينة على
كل منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة
وتعين المجاز في تمام الباقي واحتمال الارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا اعتبار اليه ولو
اعرضنا عن التحقيق وتماشينا مع الخصم فتصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على
القولين فتم ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل
الاول ولكان تكرارا لعدم ان الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان
يكون من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقيقة في بعض العام في محتملات الباقي على
القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله

تعم وجاء رجل من اقصى المدينة وكذلك كل ادلة القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور
ولزوم الذم واستصحاب التناول وغيرها كما بيناها بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة
اظهر ثم ان ههنا امرا لا بد ان ينبه عليه وهو ان الظاهر كلام المستدل في كلام اقل الجمع ان محل
النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد المخرج والباقي الى المخاطب كما لو قال كل البيضات الا ثلثة منها
ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة في الواحد انه
المتيقن ايضا ولم يستثنه المستدل وعمم في الاجمال ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو الصحيح
لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة التمايز
في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص
واحد معين عند المتكلم لا اي واحد يكون وكذلك اقل الجمع عند القائل به مثلا ثم قوله تعم
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير
قد تعلق الاخراج من نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذلك انما حرم عليكم الميتة والدم و
لحم الخنزير فاذا ورد التصريح بحرمة لحم الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا فكان الحرمة تتعلق
بالمخرج بخصوصه وكذلك نفي الحرمة لابد ان يتعلق بالباقي بعينه فلا بد ان يكون الباقي متعينا لو
كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص ولاجل ما ذكرنا ينظر الكلام السابق على الاستدلال والجواب على
القول بالحقيقة ايضا كما ننبه عليه وسيجيء في القانون الاتي ايضا اشارة الى ذلك ويظهر لك ضعف ما
قد يعارض قرينة المجاز المرجحة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا بتيقن ارادة الواحد او اقل الجمع وكذلك
ضعف هذه المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الا ارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله
هذا ولكني لم اقف في كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجة المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيره
كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه فلا يتلهم ان يجيبوا عنه بان تيقن الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا
لهذا الكلام وان اعتمد المفصل في التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام في الباقي في شيء
كما لا يخفى بل الحجية ح انما يثبت في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت ان المخصص المتصل
هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء و
الغاية هو المذكور بعد ادواتهما وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال
هو الناس العلماء وفي اكرم العلماء الا ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان
كانوا صلحاء هو غير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم رجلا

الباب الثالث

شعرانهم هو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام في المباحث السابقة

قانون

فيها من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتميز المختار والمرتضى

الحق موافقا للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن

المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولابد في

تحرير محل النزاع وتمهيد مقدمة ينكشف بملاحظتها غواشي الاوهام وهو ان الفرق الواضح

حاصل بين حالنا وحال اصحاب النبي والائمة ع في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم

عليهم السلام ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم وعارفين بعصطلحهم

واجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين لبعض الاحكام من الضرورة والبداهة اخذين مما

يعلمونه من كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسئلونه

عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه مخالف لما في الافراد ويعرفون ان المراد من العام

هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فيمكن المعصوم

ع معهم لابد ان يكون معهم بحيث يفهمونه ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على

العام والمطلق اذا سمعوه بدون التخصيص فربما كان الوقت يقتضي التعميم لهم والتخصيص لغيرهم فربما

كان يتفاوت الحال من اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل

عن مجتهده في هذا الزمان واما نقلهم الاخبار الى الآخرين في زمانهم وعملهم عليه فهو ايضا الى

الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه فيها قليلا الا ترى انهم كانوا

يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسئلون عن ائمتهم عليهم السلام

في ذلك ويجيبون بالعلاج الى موافقة الكتاب والسنة او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك

من التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار

منقولة متخالفة عنه وبالجملة انحصر امرنا في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة

بيننا ولا ريب ان المتعارضات فيها في كثرة غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية

الندرة فكيف يقاس هذا الخبر بنقل الثقة عن امام ع بلا واسطة الى اهله او الى بلد الخرمع

علم المستمع بمعارضه والحق بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وانما

عرض الاختلالات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابة واهل

الريبة والمعاندين للائمة عليهم السلم فادرجوا فيها ما التبس منهم بغير الاخبار التي وصلت الينا

في وجوه قوله وقيل يجوز ... الاجماع من العلامة ... كالمدقق الشيرواني والفاضلين ...

بعض المحققين ... من كلام العلامة ... جواز التمسك بالعام ... قال يجوز ان يسمع ... ان المكلف ...

غير سماع المخصص ... الفحص عن المخصص ...

معتبرة ... دراسة ... ان ما تقدم من العضدي وغيره من نقل الخلاف فيما ...

في مقدار الفحص ... الخلط المذكور ... البحث في العنوان الذي يكون الخلاف فيه ... مقدار الفحص ...

منهم في غير واحد من كتب الاصول التي منها كتاب المعتمد الجمع بين العنوانين ... تحرير النزاع تارة في مقدار

الفحص والتحري

في مقداره ومن المنتهى

طلبه الاثر ... لم يفرق بين العنوا

نين بعض الفضلاء حيث عنون المسئلة

بالتمسك بالعام قبل استقصاء البحث عن المخصص

نسب القول بالمنع الى الاكثرين ونقل عليه اجماع الحاجبي المتقدم

الى ان قال ثم اختلفوا في انه فذهب اكثرهم الى الكفاية بما يغلب معه الظن

بعدم المخصص الى ان قال وقال القاضي لا بد من القطع بانتفائه ولا يكفي الظن الى

عندي ما ذهب اليه الاكثرون من عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص الموجب للظن بعدم المخصص

سيد عم ره

قوله ولابد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة ينكشف بملاحظتها غواشي الاوهام ... ان المصنف ره

في تلك المقدمة ... النزاع ... بعض ... احتمال ... تحرير محل النزاع ...

...

يحصل العلم في موارده مع التكليف الشرعي تفصيلا ... ثبوت حجية الخبر مثلا بعد

موارده خارجا عن اطراف الشبهة ... بواسطة اصالة عدم

المعارض معلوما تفصيليا مسببا بالعلم الشرعي

فيخرج عن اطراف العلم الاجمالي

بوجود التكاليف

فظهر

ان الحكم الفحص ... ما ذكر من العلم ... التكليف الذي صار سببا لوجوب الفحص عند اجراء الاصول لوجوب الفحص

٢٧٥

في وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدق وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذا في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة او مرات مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع بينها الموجبة لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بحسب تفاوت العرف والاصطلاح و خفاء القرائن وحصول المعارضات الغير البينة والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعادل وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لابد من تحصيل شيء منه من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم به مسدود غالبا وليس لنا وجه وسبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا قليل من الاحكام مع اختلال واشكال في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا تفيد الا الظن مختلفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين ساير الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولا يمكن الاعتماد على شيء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير مطلقا او الاخذ باحوط الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار بعد لو علم بالاعتبار فالاخذ بكلها رابته اولا من حديث او ظاهر اية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا وهو باطل جزما وبالجملة التحير تحير مكن ان نعتقده بعد ثبوت العجز من تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم من هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحجيته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها اذ الاصل حرمة ~~العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل على كل واحد منها اذ الاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه~~ الدليل ولم يقم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا ان يفهم استحبابا ان يعمل عليه وكذلك ساير الادلة يصير الفقه من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق فان قلت انك قائل بان الخبر الصحيح من باب الخبر الواحد حجة مثلا فاذا ما رايت حديثا صحيحا يعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه و هكذا في غيره قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود المعارض انما هو في الجملة ولا يعلم في خصوص هذا الحديث قلت ان هذه ايضا من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز

٢٧٤

حاشية الراجح الذي يرجح الظن على الشك ...

مراد المتكلم ... عليه بناء العقلاء ...

الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا الان فتح باب الرخصة
في ذلك لاحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فاين اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب
في ذلك هو التعارض وخبر لم يوجد له معارض لمن الّف بطريقة الاستنباط في غاية الندرة وان كان
في اوائل امره والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المتخالفة
لا لنفس كل واحد منها فلابد من البحث عن المعارض حتى يعرف ان العمل بايها هو الراجح في ظنه لئلا يكون
مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران
متخالفين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه
وعدم العلم بالفعل بان هذه الخبر الذي رآه اولا هل هو من هذا الباب ام لا لا يوجب العلم بعدم تلك
لان ورود الخبرين المتعارضين صادق على ما ورد علينا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما
ومما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا
مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون الحديث
الذي نراه اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من
الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصرة في النبي
صلى الله عليه وآله والوصي عليه الصلاة والسلام وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل
على جواز الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن
ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة
الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات وبناء
الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان العام للشارع فيه واحد
من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع لبعضه
لما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فيقوى احتمال وجود المعارض
هنا فصار مظنونا فصار ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض فيه لمن سائر الادلة وشبهة
من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب
طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الخطاء بالعمل
على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه
فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذ لم يكن هناك ظن بوجود المعارض

من الادلة بل لاحتمال انه يعني ان يتخصص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية تدل على ارادة
المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص
لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لانه وجد دليل خاص ينفي احكام بعض افراد العام محتمل
او مظنون وان الذلك المحصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل التجوز لا يوجب كون كل منهما
مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة الادلة احتمالا يوجب المعارض خصوصا بالبحث دون سائر
الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز
ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقائق لعدم تحققه فيما
فيه بل تحقق خلافه فلو ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فيحصل الفارق ويبطل
القياس مع ان الفارق موجود بوجه اخر وهو تفاوت الحقائق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا في
ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار
الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف سائر الحقائق فانه لم نقل بترجيح المجاز المشهور على الحقيقة
فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا
فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر الحقائق فان الغلبة فيها لم تبلغ الى هذا الحد بل الاكثر الالفاظ
محمولة على الحقائق وما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فهو غير اولين على حقيقته وانما يوضح ما
ذكرنا انه يجب الفحص عن احتمال سائر المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام فاذا قيل
جاء العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه مساو لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل
ان يراد منامرهم او حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق او نحو ذلك بل نحمله على حقيقته من
هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل من غفل
في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات وعن ان الكلام في الفحص عن المعارض من
حيث انه معارض لا في طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجماع الحيثيتين
وافتراقهما فتم فيما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن في
وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان ضرورة
بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين بقيد جواز العمل
بدون وفرض امكان الوصول اليه في بعضها لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان
مركبا او كان جزء للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء لا يحصل العلم بالكل وما

ودما بعضه ظني فكلّه ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكلّ في غاية البعد وان كان بسيطا

او كان هو نفس المركّب ايضا فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو

مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيّان في

الدين بالاجماع والآيات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم

بعدم المخصّص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن العلم به مستلزم لتفويت العمل بالاكثر العمرات

وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض لا

العمل بالظن في بعض الاحكام ايضا انما هو فيما اذا لم يكن تحصيل القطع فهو مخالف لما هو المعهود

من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وان العمل بالظن في بعض الاحكام

ايضا ان المراد بهذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من

البعض النادر يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لانه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن

القطع واما ما يمكن ان يوجه القول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصّص في العمل على العام فهو ان

العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يتم البحث فيه وكان مما يبتلى به عموم

فالعادة تقتضي بادعاء الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه

المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص لذكروه وفيه مع ما فيه من منع

حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل

بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله لو انفع لا يحصل بالقطع بعدم

المخصص او عدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام

هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية افهمت ارادة البعض مجازا مع ما في سند

العلة ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال ايضا تمنع عن القطع بحكم

الله تعالى الواقعي وهكذا الكلام في سائر الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه

احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض والمخصص يحصل

القطع بحكم الله تعالى جزاف من القول وامكان سد جميع الخلل في المتن والسند وسائر كيفيات الدلالة

لم نر الى الآن سبيلا الى التمكن منه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع

افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظاهر في

حكم الله الظاهر فلا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر

هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالة

تلك الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لما ظهر في مدلولها وهو لا يكفي لنا انما

يكفي الاصحاب للائمة عليهم السلام والحاضرين مجلس الخطاب من قاربهم وشابههم فدليلنا على المطلوب هو ما يظهر

من ملاحظة مدلول الادلة بعد البحث والفحص لكل واحد فما يمكن ان يصير دليلا ولكن الاعتبار

في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين خبط خبطا

خطا عظيما وتبعه بعض افاضل من تاخر عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما

في طلب المعارض في جميع الادلة سواء كان العام او غيره واستدل على ذلك بوجوه **الا**

قول ان احدا من التابعين والباحثين في المسائل من اصحاب الائمة عليهم السلام و

التابعين لم يطلب في المسألة التوقف من صاحبه حتى يبحث وينقب عن المعارض والمخصص بل

سكت او تلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصّص والمعارض و

زاد بعضهم على ذلك ايضا وقال وايضا الاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب

الائمة عليهم السلام بل كان عند بعضهم على ذلك ايضا وقال واحد عنده الاخر اثنان او الثلثة وهكذا

والائمة عليهم الصلوة والسلام كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتجسس

عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة عليهم السلام بتحصيل الكل ونهوهم

عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر بين

زماننا وزمان الائمة عليهم السلام وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة عليهم السلام مع اصحابهم

ايضا حيث لم يسئل الاصحاب عنهم عن المخصص وقرروهم على معتقدهم من العموم ونزيده توضيحا

ونقول ان الاستدلال بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكذلك خطاب الائمة عليهم السلام

بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في ذهن الاصحاب هو طائفة من افراد العام المطابق

لخطاب الامام عليه السلام وكان ذلك موضع حاجتهم وبين الخصوص في موضع اخر وكذلك المتنازعين

او المباحثين كان نزاعهم في طائفة من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فباستدلال صاحبه

بذلك كان يسكت وذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص

حجة في الباقي كما تحقق فمرادنا من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص العمل به في جميع

الافراد ويندفع الاشكال الطاري من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالفحص عن المخصص في الجملة

فاذا ظهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب الفحص ازيد من ذلك لا ظنا ولا قطعا لاصالة

الباب الثالث

الحقيقة الامع احتمال وجود مخصص اخر راجح على عدمه بالخصوص بل لمن ذلك من باب اصل عدم
الراجح بسبب لغلبته بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل فيه بتحقق
ان دعوى مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك
مثل رواية سليم بن قيس الهلالي في الكافي عن امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وفي اخرها فان امر النبي صلى الله عليه وآله مثل
القران منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول
الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وخاص ومثل القران الى ان قال فما نزلت على
رسول الله ص من اية القران الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها
وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث فى معناها وغيرها و
ظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان فى الايات والاخبار عاما وخاصا ولا
يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها وانا مامورون بمعرفة العام والخاص فكيف
يقال انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص واحاديث الائمة ع مثل احاديث الرسول ص وقد قال
الصادق ع فى رواية داود بن فرقد المروية فى معانى الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم
معانى كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف يشاء ولا
يكذب ويدل على المطلوب ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المتخالفة على
الكتاب فلا ريب ان موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه و
معرفة ذلك وفهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام
الخبر عن خاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما ذكره بعضهم فنقول لعله
مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها
اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة ع من تلك الاصول بلا شك ولا ريب ومع ذلك فالى
الفروع المذكورة فى كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر مما وجد فيه النص بمراتب شتى وما لم
يذكروه فى كتب الفروع وما يتجدد يوما فيوما اضعاف مضاعفة ما ذكروه بل لا يتناهى
لا يبعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم العياذ بالله
قصروا فى ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص فى الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا فى جميع
ذلك بالاصول الملقاة الينا بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا
هذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن فى الاحكام الشرعية اذ غاية ما فى الباب جعل

ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها ظنية فنقول ان الواحد من اصحاب الائمة
من اصحاب الائمة ع كان عالما بالاصول الاصلية التى هى امهات المسائل مثل اصل البراءة و
عدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة
الاباحة فيما لا ضرورة فيه وقبح الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك ويتبنوا لهم فى جواب
مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الثابتة فى الاصلية الاصل كانت
ايكال الى يصلها الذى التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم ع من تلك العمومات
الاستدلال على الباقى بعد التخصيص كما اشرنا وان الخاص يحتاج الى من خارج والتنصيص
على جميع الجزئيات ليس براجب على ما بيننا واحتمال وجود مخصص اخر غير ما فهموه لا يضر
كما بيننا لان الاصل الظن بالعدم كاف بل يكفى اصالة العدم ولم يظهر من ا حال صاحب
الاصل والاصلين انه يظن بوجود خاص او معارض فى ساير الاصول وعلى فرض الثبوت
انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرض ذلك الامام ع اطلع عليه وقرره وكل
ذلك دعاوة لا بينة عليها بخلاف زماننا فان وجود المعارض فى جملة الاخبار مما لا يبدانيه
ريب ولا يعتريه شك فكيف نجح زمان اصحاب الائمة ع ولعمرى ان اصحاب هذه الكلمات
ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقضى منه العجب ومما ذكرنا ظهر ان عدم
امر الامام ع بتحصيل ساير الكتب ساير الاجزاء الفحص عن المخصص والمعارض الحاجة
اليه مع قيام الاحتمال الراجح انه لعله يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر فى العام يرجع
الى الامام ع **الثانى** قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وجه الاستدلال انه نفى
بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت واى تثبت وفيه ان الظاهر
فى الاية لزوم التثبت فى خبر الفاسق الذى يفهم منه مراده بعنوان القطع او الظن فى انه هل
هو صادق او كاذب لا الفحص عن المخصص والبحث المراد وخبر العدل لما كان محتمل الخبر ظاهره احتمالا
مساويا له ليس يثبت فى انه هل هو صادق فيه او كاذب فى الحاصل ان خبر العدل لا تامل فى
قبوله من حيث احتمال الكذب بل التامل والتثبت انما هو فى فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه
كما لا يخفى لا يقال ان هذه انفية فى خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الاية يقتضى عدم التثبت
فى خبر العدل مطلقا لا فى نفي الكذب فقط لانا نقول انا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى
يطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية التقييد وانكاره مكابرة النفس بمحل حنب

العدل فان قيل ان المجمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل للزوم التحكم من حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم والاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم قلنا حصول الاجمال من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من يتساوى عنده احتماله مع الحقيقة و التبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كان انه بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرقا اخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما مر بخلاف المجمل والمشترك و لئن سلمنا اطلاق الاية بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرنا هاهنا من الادلة على المختار يقيد ها والا فلا ريب انه يصدق على كل من خبري العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل بهما مطلقا فظاهر ان المراد من الاية ان خبر العدل من حيث انه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب وان وجب فيه من حيث انه يعارضه خبر عدل اخر فضلا عما كان التثبت من جهة فهم المراد **الثالث** ان النفر ووجوب الاستدلال الذي يعطيه ايجاب الحذر عند انذار منذر الواحد ولم يقيد بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب عنه ايضا مما مر ثم ان مناط القول المختار انه لا يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكتفى بهذا الظن بل يوجب الظن الزائد بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص و المفروض انه غير منفك فلا معنى لمقابلة مختارنا انه يكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل الابتدائي بان يقال ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان مطلق الظن كاف والا فيشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انه غير معتبر غالبا وما امكن تحصيله فيه فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب بوب في كتب الاخبار لكل مطلب وكل ما يظن وجود ماله مدخلية في المسئلة فيه من ساير الابواب وان كان في كتاب اخر مثل ان ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة لها مدخلية في المسئلة احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم له مدخلية في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تاليف الكتب

المبوبة

المبوبة مثل الكافي والتهذيب والاستبصار وزاد في ذلك اعانة كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن حسن العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص في ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع بحال الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر و المنتهى والمختلف والمسالك والمدارك وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى اخرها في كل مسئلة وكذلك الكتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر الشديد والحرج الاكيد

المقصد الثالث فيما يتعلق بالمخصص **قانون** اذا تعقب المخصص عموما متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو وغيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به جزما وانما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وتبعه العضدي بكل واحد وابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف فلا يدري كانه حقيقة في وعند ان القولان متوافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في الماخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن فهو لاء لعدم ظهور تناوله لها وابو حنيفة لظهور عدم تناوله هكذا قرره العضدي وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعي ايضا موافق له في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول على ظاهرها فيتحد في تمام الحكم مع قول الحنفية لبنائهما على التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة لحمله على العموم والنص على ظاهر اللفظ وماخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وماخذه اما تصادم الادلة او الاجمال الناشي عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة في التخصيص غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية وحقيقة عند السيد ومحتملا لهما عند الغزالي والمحقق الفاضل الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم قال يحتمل ان لا

بعمل غير الاخيرة اصحابها الا على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق

في الكلام دلالة اخرى يعارضها ومجرد احتمال العارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما

تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين يجزموا ونفوا في المسئلة الى الوما ...

وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الوا

ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واوفق ومرادهم مجرد نسبة المخصص الى المجمل من حيث ثبوت

التخصيص لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف انما

هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجئ فالقول

باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في

كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في واحد منهما ومقتضى

غيرها والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة

المعنى الاول من معنيي المشترك او العمومات الغير المخصصة باحتمال ارادة المعنى الثاني والشك في ان المراد

من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا

فيجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث

حتى يقال ان له صيغة خاصة به دالة على معنى ولم يوجد له معارض فكون العام مخصصا او غير مخصص

جزء مدلول اللفظ والشك فيما نحن فيه في ان المراد اي المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه بالاصالة

الحقيقة وعدم التخصيص ونحوهما وظني ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب وبالجملة اختار

موضع مقايسة ما نحن فيه بمبحث البحث عن المخصص وقايسه بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والعام

ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه اريد من الهيئة المعنى الذي لازمه

تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لازمه تعميم ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما لم يتعين

عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبني على اصل الحقيقة او الاشتراك مع انه يعلم ان للفظ حقيقة

معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على حجيتها الاصلية حتى يعرض من حال المعارضات الخا

وانما باصالة العدم وههنا قول خامس اختاره صاحب المعالم وهو القول بالاشتراك المعنوي

وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي فرد من افراد الخارج حقيقة فانه لا

احتياج الى الامر الا احتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية وظاهر هذا القول

بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن

شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا الآية فان ...

الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والقضية

واحدة او لا سعه كقوله اكرم ربيعة

والعلماء هم الفقهاء الا

اهل البلد الفلاني

او

نية الرفع او يختلفا اسما وحكما شرا طعم ربيعة و

اكرم مضر الا الجهال فان الجملتين من نوع واحد

وهو الامر ولما يختلفان في الاسم لان المامور في

الاولى ربيعة وفي الثانية مضر وفي الحكم لان ...

او لا الاطعام

وثانيا الاكرام

او يختلفا في الاسم فقط

الحكم شرا طعم ربيعة واخلع

على ربيعة مضر الا الطوال او بالعكس

واطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال

وان لم يظهر الاضراب عن الاولى بان يتعلق

احدى الجملتين بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا

في الثانية شرا اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسمها شرا اكرم

ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير

مستقلة بنفسها بل لا يتم معناها الا بانضمام ما في الاولى فكانا كالجملة الواحدة

فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا انتهى قال صاحب المعالم وهذا التفصيل خارج

عن محل البحث لان الكلام في الخالي عن القرينة وكلما ذكر صور ذات القرينة انتهى اقول

وفيه نظر لانهم لا يبطلون في الباب الا اثبات الظهور لما عرفت من ان الكلام كما صرح

به ... الظهور ... الوضع ... تخصيص تلك القرائن بالذكر دون ما عداها مع

التعرض لذكر القرائن ليس من شان الاصولي فلا عبرة بها قرائن وقفية جارية مجرى الاصول اللا

زمة للوضع ولذا اثبتوها وحفظوها بالذكر من جملة الاقوال ايضا ما اختاره الامدي في الاحكام

وهو انه مهما ظهر كون الواو للابتداء فالاستثناء يكون مختصا بالجملة الاخيرة كما في القسم

الاول من الاقسام الثانية المذكورة لعدم تعلق احدى الجملتين بالاخرى وحيث امكن ان

يكون الواو للعطف والابتداء كما في الاقسام السبعة فالواجب انما هو الوقف و

منها ما اختاره ابن الحاجب وهو انه ان ظهر الانقطاع فللاخيرة وان ظهر الاتصال

فللجميع والا فالتوقف قال العضدي وهذا راجع الى القول با

لتوقف لان الاتصال والانفصال قرينة

العود الى الجميع او وكذا تفسير

الاخرى بهذا وذلك

التفاصيل اقوى

شاهد على ما ذكرنا من ان النزاع ليس في الوضع بل في الظهور ...

القطع ثم لا يخفى ان الاقوى في وضع ادوات الاستثناء هو ما اختاره

صاحب

المعالم ...

كون وضعها عاما والموضوع

... خصوصيات الاخراجات واما

الظهور فهو تابع للمقامات بملاحظة القرائن الحالية والخارجية

كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة ايضا فقط حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعيينه لعام واحد او لعمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم ان ثمرة مهد لتحقيقها اختاره مقدمة لا باس بايرادها مع توضيح منه واصلاح وتحرير وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في اللفظ الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا كوضع لفظ عمرو او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كوضعه مالك الدين وابا الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما له جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بتلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف فالمبتدأ من والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها معنى عام نسبي هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك الحروف المعاني ومثل لفظ هذا او هو لكل فرد مذكر ومثال الثاني ذي وتي لكل فرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئي للافعال التامة فانها باعتبار النسبة وضعها نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل المشتقات من قبيل وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط فاحش ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة بنيت انما هو لكل من قام به تلك المادة المخصوصة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به المبدأ بذلك الواحد يعني ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل

الباب الثالث

وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما وهو كل واحد من الذوات القائمة بها الحدث ووضع بازاء كل واحد منها ما بنيت من ذلك الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فقد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدء ما بنيت منه في قوة قولنا كل ما كان على زنة فاعل الخ فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدء يعني هذا الجنس من اللفظ هو ما بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في الاول هو العام الاصولي وفي الثاني العام المنطقي ولا يلزم ان هذا الا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلي المفروض خلافا لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدء بل معناها من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي وخصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما انما هو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة واللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني مدلول المادة والثالث ان يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل الوضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد فالموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدء ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب او القتل مثلا الفاظا متصورة اجمالا وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء فح انما وضع لفظا كليا منطبقا لمعنى كلي منطقي وكما يتشخص كلي اللفظي في ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا لمعنى جزئي بل نقطة ضارب من حيث انه يتحقق فيه الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيها

الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدء ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد ممن قام به مبدء ما فتلك الالفاظ على تلك المعاني فههنا ايضا قد وضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما يجب لو اريد بتصور الكلي جمع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة مثل ترو تى وتتى وذه وذهي فيكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما معين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظ ضارب تفيد معنى وقاتل تفيد معنى اخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم انه ره بعد تمهيد المقدمة المتقدمة بنى قوله على ان وضع اداة الاستثناء من قبيل وضع الحروف عام والموضوع له هو خصوصيات الاخراجات والمفروض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات والنكرة او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصول او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومثل من جهة الاخرى الاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا الفارس ان فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس بينه وبين الراكب ... انت خبير بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول اضف بني تميم واخلع الازيد والا زيدا ولا هذا نعم لا يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يختص به كل واحد من العمومات السابقة والخلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة

بالنسبة الى هذا المخصص الذى يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان فى الصورة المفروضة الممكن

الحكم بالصلاحية لاجل الاحتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى الكلى وهو المصلح

للرجوع الى جميعها سيما اذا لم يكن هذا المخصص راكبا وبعد تعيين ارادة المركب بالقرينة والرجوع

الى البحث فيه فيغنى عن اعتبار الاشتراك فى الصلاحية كما لا يخفى فانما يدخل فى البحث بعد

احتمال ارادة المعنى العلى اذ يصير ح من باب الموضوع له بالوضع العام فان فرض المثال بمثل

اكرم بنى تميم واضف بنى خالد واخلع بنى اسد الا الزيدين مع فرض وجود شخص مسمى بزيد واحد فى

كل واحد من القبائل ويبقى زيدين فى بنى اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه ايضا

خارج عن البحث لزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر انهم

ارادوا صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحيته لفظ الارادة معنيين يناسب احدهما

للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله للغير والاخر للجميع بحيث لا يجوز استعماله فى الاخيرة فالاولى

فى البحث ح ان يقال لفظ المخصص صالح لان تراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته فى غيرها

وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط منه لا ما هو المذكور فى السنة القوم

فى تحرير محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم

والعجب انه قد فرض حصول الاشتراك فى هذه الصورة فقط وعرض على من قال بالاشتراك و

وقد اتضح بعد ابطال القول بالاشتراك معه فانه لا تعدد فى وضع المعرفات غالبا كما عرفت ولا

دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا الكل من الامرين وفيه ان الكل القائل

بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم اشارة بذلك

الاستثناء الذى يصلح لكل من الامرين الاخراج من الاخيرة او الاخراج من الكل الا بعيانا لا نعلم

انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج من الكل وما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد بالجملة

هو وان اتعب بالله فى التنقيب والتدقيق واستوسل سلاسل التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشأن بعض

الاختلاط ولم ينته امره الى الاتقان فى الارتباط والتمهم هو فكرى القاصر والله ولى التوفيق والتحقيق

هذا انما الاشكال والاختلاف فى انه هل وضع ادوات الاستثناء الاخراج شئ خاص من متعدد خاص

بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلها حرفى وان كان بعضها اسما

كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفى لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفى

والاسماء ايضا وان كان لها وضع حرفى مستقل لكنه لا بد ان يراد منها فى باب الاستثناء المعنى الحرفى

والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصيات الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافى كون

المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعيار فى الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين

وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل تصور عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل

واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت طريان وضع جديد للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع

الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة فى الرجوع الى

الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقى له ولم يثبت استعماله ولا جوازه معه

فى غيره وبيان ذلك يتوقف على امور الاول ان وضع الحقائق والمجازات وضع حقيقى وحدانى

كما حققنا بيانه فى مسئلة استعمال اللفظ المشترك فى معنييه ومن التامل فيه نظهر ان وضع

الادوات كذلك ووضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات ولا

ارادة فردين من المستثنى والثالث ان محل النزاع هو جواز كل من الجمل موردا للاخراج على البدل لا

كون المجموع موردا له كما يفهم من تفسير العضدى لقول الشافعى من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع و

يؤيده المثال الذى ذكره السيد بقوله اضرب غلمانى والق اصدقائى الا واحدا فان اخراج الواحد

من كليهما محال اذ لفظ واحد موضوع لمفرد ما وتخيير المخاطب فى اختيار اى فرد يريد اذا

قبل الرجحى بواحد من الغلمان لا يخرجه عن المفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث فى هذا

المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان فيتبادل ارادة الاخراج بالنسبة

الى كل واحد منهما فى الواحد ممن يقول انه يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلمانى الا واحدا منهم

والق اصدقائى الا واحدا منهم ولو فسر الجميع بالمجموع لا كل واحد لكفى اخراج واحد من المجموع الثالث

ان جعل القول القائل لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لم افعل هذه الافعال الا بالليل مجاز

وخروج عن الاصل لا يصار اليه الا بدليل بل وايضا جعل قول القائل اكرم العلماء بعد قوله اضرب بنى

تميم واهن بنى اسد واشتم بنى خالد راجعا الى الجميع وانما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة فى العموم

ولارادة علماء بنى خالد فقط منه توجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكن يعارضه لزوم تخصيص بنى

تميم وبنى اسد وارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالاقرب ورفيه بين مجازات ثلثة او الحقوق هذا

فنقول كل استثناء يستدعى مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء المستثنى

وحدانيا فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك فى اكثر من معنى كما حققناه فى محله ولا ما حققناه

اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بينا فكذلك لا يمكن ارادة فردين من الماهية بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الارجاع الى كثير من جملة فلابد من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال او هذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان القرب مرجحا للاخيرة فنجبر الابهام من جهة انه فرد من افراد الاستثناء لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا نحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعدد السابقة في حكم الواحد ولا اشكال في الرجوع الى الجميع وانها حقيقة ايضا وان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل والا فلا وجه للارجاع اليها الا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادواته الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام المتصور ما صدق عليه الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد المتعدد على البدل وعن المتعدد المأول بالواحد عن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكذلك الخصوصيات الموضوعة بازائها تحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي شيء من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس المعنى العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات تاولت بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات فالخصوصيات الموضوعة بازائها هو خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة فيكون في المتبادلة مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل الا رجل واحد وان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة احاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكونه وضع وحدانيا على ما حققنا فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا الاخراج واحدا اما عن الغلمان او من الاصدقاء وانما خصصنا الاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل القرب والاجماع والامكان رجعه الى الاولى فقط ايضا جاز بعنوان الحقيقة لانه ايضا فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره في المعالم فلا بد له عليه دليل المنع كون العموم المتصور حين الوضع شاملا للصور المذكورة

المتعلقة دعوى تحقق الوضع لافراد ذلك العموم المقصود لكذا في لا ينافي ان الوضع انما هو الافراد الاخراج على المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للماهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نقول بان الواضع انما اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا في مبحث المشترك فالاطلاق ايضا فيه يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالتكلان على التوظيف والتوقيف مع انا ندعي التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه وقد ظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم وواما بطلان ساير الاقوال فيعلم ماظهر مما ذكرنا بحمد الله ثم انه احتج السيد برجوه ضعيفة اقويها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قيل لك جاء رجل بالامس عندي فيحسن ان يقول من الرجل وثانيهما ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه من غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقويها وجوه ثلثة الوجه الاول ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وقرروه على وجهين الاول ان الجمل في قولنا ضرب زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها وكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا معية مادة ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء ممنوع والقياس باطل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما نقل من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع موجود فيه ايضا الثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع

كل منها وغيره مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع فلو سلّم فالاجماع فارق وقد يجاب بان
ذلك من باب الشرط لا الاستثناء ولذلك يجوز في الشرط وشرطيته والجواز في الشرط كلاهما ممنوعان
وبيان كونه ليس بشرط ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما مرّ ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به
تعليق الفعل على المشية بلا ريب وكثير ما يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب
التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقدره وقد يراد به رجاء تمام
الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد به غالبا ايقاف الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال افعل
كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية
الله نعم فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل
في الماضي ايضا مثل قولك حججت وزرت ان شاء الله مع ان كلمة ان تصيّر الماضي مضارعا ومراد
القائل ان الحج والزيارة في المضي ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولان ان شاء الله اذ هو
خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما
انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء من اداته ولو
تكلّف بتاويل الشرط بالاستثناء بان يقال معناه الا ان لم يشا ففيه الكلام السابق في الشرط من ان
المراد انما هو الايقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو
اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول
المسببات مثل ان يسئل عن جامع امرأته مرة هل انعقد ولد منك في الرحم فيقول ان شاء الله انعقد
وان لم يشأ لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا يحصل
للاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ ذلك مسئلة لغوية وانعقاد الاجماع على ان
مراد من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط من الكلام الا ان يقال
المراد بالاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع او يقال ان المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه
من توابع الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر الوجه الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع
الى الجميع والحكم باولوية البعض دون بعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها
لبعض اولى من الآخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا يوجب ظهوره فيه بل انما
يوجب التجويز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وصون الاجمال
يحصل بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقي عن العموم الذي

هو

هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل ببطلان القياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة
فان دلالتها انما هي بالوضع لا لرفع التحكم نعم يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر
ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيّناه في محله صونا للكلام الحكيم عن اللغوية مع
انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشائعة او اقل مراتب الجمع فلا ضرورة
الى الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة
نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح المأخذ وقد اشرنا في تحقيق معنى
التبادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك نعم ربما حصل التوقف
في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة المرجوحة النادرة ولكن اغلبية استعمال بعض معاني
المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى انفهامه عند الاطلاق ولم نقف على
قائل به والسر في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة او التوقف في ترجيحه هو
احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا
في النابعة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب وكونه من معانيها الحقيقية والاستعمال
في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما نعد ذلك في المجاز
المشهور فافهم ذلك احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم
الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل
في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى
غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب
للتجوز في لفظ العام فهو مسلّم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول
فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول على قول من الاقوال في وجه تقرير المجاز الاستثنائية كما مرّ
سابقا وايضا تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية غلط لان نص
الواضع ورخصته النوعية على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع
تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك برفع الهذرية لانه لو صلح مجرد
سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل في النطق ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم
بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء مستلزم لانكار بعضه ولا يسمع الانكار
بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل بهذه القاعدة اذ ان ارادة العموم بعد ما بيّنا من

الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب فقبل ان المتكلم مادام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى تتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة ولا ينفع في ذلك دفع محظور الهدرية بتعلقه بالاخيرة فلما لم يقع الفراغ لم يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء محال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين فيجزم به ونتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل فلهذا هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقريرين في الجملة اما الاول فنقول في تعبيره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها التناقض فاوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل ان الداعي على التجوز هو المخالفة الاستثنائية للحكم الاول ظاهرا كما صرح جوابه في محله لا المخالفة النفس الامرية فمنع المخالفة النفس الامرية بعد القول بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب وعلى هذا فيمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل يعني موجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم منه ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخيرين ولا ريب ان كلها خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع بان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد خاص واما لو ورد استثناء محتمل للمتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعلقه بها لكن وقوعه في كلام الحكيم لابد ان لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا الى ما بعده منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ونفي الهدرية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك بنفي الهدرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب فيه من جهة الواضع وكذلك تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة دفع الهدرية لو فعم بغيرها ايضا انما هو من جهة الاقربية ونحوها فههنا مقامات ثلثة اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض ولنا العلاقة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان عدم سماع الاستثناء المنفصل من النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل

الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لحقه الاجمال فصار مثل المجملات فلا بد من رفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات والتمسك في تعيينه عن كثرة منه بالاصل والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني فمقتضاه ان توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة وهي انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار صار مثالفة مخالفا للاصل فعدلنا عنه في جملة واحدة لدفع الهدرية الى اخر ما ذكرنا في التقرير الاول وتريد والفرق بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة وان اتفق هنا اتحاد موردهما فقد يحصل الاقرار والانكار بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف ومناقضته مخالفة القاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيره كان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد تكون بالتخصيص وقد تكون بغيره فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقا فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ حقيقي واما بيانه في مخالفة الاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البداني وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى ولا معنى للاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى ومعنى الاستصحاب ظهور الارادة وانت خبير بما فيه اذ احتمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور وفي معناها الحقيقي يتبادر به ذلك اصلهم المشهور في الاستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولا ريب ان انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة في هذا التقرير مع قوله ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في شيء لم يظهر للسامع لابد ان يحمل معناه على الحقيقي ما لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة من ان المقصود في الوضع هو نفس التركيب انما هو ما نقول هنا لان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينظر في فهم معناها التركيبي لمجيء جمل متعددة بعده ومجيء جمل استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام النحوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والمعيار هو في صحة الفهم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ

يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى يأتينه التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ويحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام فينكشف عن بطلان الظن ويتجدد للنفس تصديق يوجب بارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ لم يتجه الى نفيه تناقض وهو مناف لما تقدم من المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب منه وكذلك القاعدة عليه مع ان المعترض فلم يبق الا الظاهر اعني اصل الحقيقة فليس كل عموم موافقا لاصل العدم حتى يقال انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاه بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكره المستدل قرائن لتعيين احد افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل على ما اخترناه في المسئلة بلا قصور ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبأ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد بالدليل الخارجي وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنعها المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال عن النطق الى ما تقدم فكذلك ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل عن الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء بها والعامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثني كحروف النداء عن ادعو سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول

واحد ولا حجة في نص سيبويه ولا حاجة الى ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما ان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ورد ايضا مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وبنص الكسائي على الجواز وكذلك تجويز الفراء بتشريك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا وقد يؤيد الجواز بمثل حلو حامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا يختص احدهما به فيتعين ان يكون بينهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يقال انهما كالكلمة الواحدة وهو مز مع احتمال ان يكون حامض صفة لعلم الاخير بعد خبر واما حكاية عدم جواز التوارد بين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات اقول ويرد عليه مضافا الى ما ذكر النقض بصورة التجوز فلو استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على راي المستدل ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بانضمام الاضمار مع كل منها من جهة انه نفس التجوز الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال لفظ وضع لاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج عن متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فان الاضمار خلاف الاصل فيجب التحرز عنه على القول بالمجازية ايضا ثم ان تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا للاخراج عن كل واحد للاخراج كما لا يخفى واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان لهذه العلاقة شرطا وهو مفقود ولا العكس وان يقال بتقريب انه موضوع للاخراج الخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اي الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص اخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب اطلاق المشفر على شفة الانسان اذ الشفة ماهية مشتركة بينهما وبين غيرها ايضا من شفاه الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض الكلي الذي هو جزء الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما ذكروه لكن ليس فليس وما ذكرنا ايضا مما يوهن هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لو تم نتعين

الاستدلال لا ينعقد ما اخترناه في المسئلة اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد احقيقة

ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا فاذا قال

القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما

تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك وفيه اولا ان الكلام في الجمل المتعاطفة لا غير سلمنا

لكنا المقلوب عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة ايضا

لانه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل

ما ادخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له على عشرة الا ثلثة الا واحدا فالكلام بعد استثناء

الثلثة اعتراف بالسبعة واذا اخرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني رجع الاعتراف بالسبعة

خرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني رجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجعناه الى العشرة ثانيا

فيخرج من العشرة ايضا واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى

الاستثناء الثاني لغوا وحجة القول بالتوقف هو تعارض الادلة وعدم ظهور شيء مرجح لاحد الاقوال

عنده ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على حكم ساير المخصصات وان الكلام

واحد فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فقيل

انه يخصص وقيل لا وقيل بالتوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة

قروء الى ان قال تعالى وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن بل في وبعولتهن للرجعيات

فعلى الاول يخص التربص بهن وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان

تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجع اليه فلا بد من تخصيص العام

لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام

فيجب اجرائه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه وتخصيص الضمير العائد في الظاهر

اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج

الآخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وقد يقال في ترجيح الاول

بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص

اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فلا يرد دوران بين التخصيص

والمجاز الا التخصيص والاول والا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقال ان ذلك تردد بين التخصيصين

ولا وجه لترجيح احدهما على الآخر وفيه ما فيه اذ المراد التجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهره

وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تحققه في ضمنه في بعض

الاحيان مع ان العموم فيه مسلم في الضمير فان وضعه للجميع لا غير فالاولى التمسك بترجيح

التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه لا يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول

فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني

على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من

المرجع ولو كان معنى مجازيا وفيه ان الضمير وان كان في المراد حقيقة لكن ظاهر اللفظ كاشف

من المراد فهو المعيار فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ اذا عرفت هذه فالاظهر عندي القول الاول

وبيانه يتوقف على ذكر فايدتين **الاولى** ان في صحة كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع

وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له او المراد منه غموضا وذلك لان وضع الضمائر

قد عرفت انه من قبيل الوضع العام فان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد

لكن بوضع واحد اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب وعلى هذا

لكنها تحتاج في افادة المعنى الى القرينة نظير استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم الغير

المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما

كان المعتبر في وضع ضمير الغايب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب فهو بمقتضى

الحال والمقام فلا بد ان لا يستعمل ضمير الغايب في المفرد المذكر الغايب المعهود والعهد

الذي يعتبر المعنى الحقيقي او كان يعتبر اللفظ كمقتضى المقام اذ يلفظ مجازي مقرون بالقرينة

فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي وزوده على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا له

حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان اصل مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه

الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد

بينهما بدلالة الظاهر فاذا دلت القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف

عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو

مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا تقدر على فهم المجازية في ساير

انواع الاستخدام الذي يحصل بغير ارادة بعض افراد الموضوع له من ساير العلايق والحاصل

ان مقتضى وضع الضمير الغايب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية

الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة ظهر كونه مجازا

الثانية انك قد عرفت سابقا ان الشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق وبقاء مجال لحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر فالعام المذكور اولا ظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك بناء في عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصالة الحقيقة تقتضي الحكم بعدمه فهو مراعى حتى يتفحص وبعد التفحص والتامل في ان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص يحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي ينفى باصل الحقيقة هو ظن التخصيص ولا يجب في اعمال اصل الحقيقة والظن بعدم المخصص بل الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا التفحص من الخارج وثبت تخصيص ما له من وجه اخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج وبقي الاشكال في كون اللاحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين بين توقيف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا له والكلام انما هو في الثاني اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتدأ في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها غير الغير المدخولات وغير اليائسات على الاقوى فبقي العام ظاهرا في الباقي اذ مرادنا من اصل العموم اعم من الحقيقة الاولية او الظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي ايضا فتح المطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع اولا هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد به تمام الباقي لا نقل المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوت الاجماع كاف ولا يجب ثبوت العدم فظهر ان احتمال كون الضمير مخصصا للمرجع لا يعتبر لظهور المرجع في العموم مع انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مخصصا بما سبقه ظاهرا بناء في حمله على مقتضى قاعدة

قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتصرف في الاضعف اسهل **قانون** الخلاف في ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه اما لغة او بملاحظة الوضع كقوله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف مثل قولك لا اكل في جواب من قال كل عندي فان العرف يفهم تقييد الجواب يعني لا اكل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة او اخص من السؤال مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد ووسعة الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض كان يقال في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناثه زكوة فان الاناث ينبئ عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم المانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال مثل قوله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله صلى الله عليه وآله لما مر بشاة ميمونة على ما رواه العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص الخبر وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب مخصص للجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا مستبطل ولعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك كما لا يخفى ذلك على من تتبع الاثر وكلام الاخبار احتجوا بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال وبان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى السؤال لا الزيادة لا ينفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي باطل والمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم يختص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه ونقله وليس ذلك الا لاجل الاختصاص وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة شان ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة

المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير ذلك من الفوائد فبان من
حلف والله لا تغديت بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي
عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق
وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سالفا **قانون** اختلفوا في جواز تخصيص العام
بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز بحجة الاكثر بانه
دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم
على العام بكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق
فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه تارة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان
كان اضعف واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا يقصر المفهوم الخاص غالبا عن العام المنطوق
سيما مع شيوع تخصيص العمومات اقول وفي اوضاع الجانبين والجوابين مع ملاحظة ما قرروه
في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب وذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل
الامارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع او التوقف على اختلاف الاقوال
وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف بينهم في
وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان
ومن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن الجمهور في غوالي اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة
عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث
عن معناهما وكيفيات دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل
والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك
احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك او لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل
بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول
او ظاهري آيتين او نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او التقييد
اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الاخر على بعض
اخر اذا كان بينهما تناقض ونحو ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية
او اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة
المرجحات تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم

وقول المجيب الاول وغيره بالجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى
المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القرآن بخبر الواحد وغيره من
مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فالمناص عن هذه الاشكال وتحقيق المقام
وتحصيل ما ذكروه في قاعدة الترجيح التعادل مع تحرير مني وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام ان
مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى
الطرح والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر
وارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على
حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن
حقيقة الخصوص يمكن اخراج الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التاويل الى احدهما دون الاخر
من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط
مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر ومرادهم من العمل بالدليلين
العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح في محاورات اهل اللسان
وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة
لذلك المعنى المجازي كذلك بان تكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون
اللفظ مقترنة حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك و
كذلك المعنى ارجاع احدهما الى الاخر بابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما
الى ثالث اثبات القرينة للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص
المطلقان فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص فبحقيقته واما في العام
فبمجازه المتعارف وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المتنافي الظاهر في كلام متكلم واحد
او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص منهما وفيه اشارات من كلام الشارع ايضا
بان في كلامه عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين الى خاصين
وذلك يحصل بين المتناقضين مثل ما ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع
سنين وورد ايضا ان الاب احق بحضانته الى سنتين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول
الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخرج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا

الباب الثالث

في الاخبار غير ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانتا مقترنتين بقرينة مفهمة لذلك الا ان الذي وجد فيه دخول القرينة من الاخبار فامره واضح مثل الاخبار الواردة في ان العاري يصلي قائما ويومي والاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا في الشهود ان الاخبار الاولى محمولة على الامن من المطلع والثانية على العدم وبهذا التفصيل رواية صحيحة هي كالمخصص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيفما اتفق كما يذهب اليه بعض من افرط في التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا راى خبرا ورد بلفظ الامر وآخر بلفظ النهي في ذلك بعينه فيجعل الامر بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فما لم يكن قرينة على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو الفعل الذي فيه القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود قرينة توجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا انما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد الياس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع تخصيص غلبة العمومات وشيوعه ومع التساوي فيحمل العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بيّنا بل لان اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما يقال من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار الموارد فحيثما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام فيخصص به والا فلا فهو خروج عن طريقة ارباب الفن ورجوع الى القرائن ومحط نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والا فمع الالتفات الى المرجحات الخارجية فيعتبر ذلك في ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون الآخر مع ثبوتهما او اليهما معا مع التساوي والامكان او التخيير بينهما ايضا فنقول مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات لاجل ما ذكروه في تعارض الاحوال من ان الغفلة عنه لا يوجب ترك المراد راسا بخلاف سائر

المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمحض انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز آخر فالاعتماد على هذا المرجح مع وجود المرجح في احد الطرفين وموافقته لمحاورات اهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز لا يجوز التجوز في الطرف الآخر فرجع مآل الكلام بجملته الى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن من الامارات بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعاني وهذا ايضا يرجع الى ملاحظة التراجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما انما في الحقيقة يرجع الى الاثبات والاسقاط الا انه في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الحمل الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو الغاء احدهما واعمال الآخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام ولفظ الخاص ولا ريب ان مع العمل بالخاص يلغى ذلك البعض ولو لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة الرجحان في الكل اعني في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في اخر الكتاب ان شاء الله تعالى وقد لخصنا المقام في ضابطة الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين بسبب لان يكون العمل باحدهما تركا للظاهر الآخر وحقيقته او تركا للظاهرهما معا مع ترك الظاهر انما يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر من نفس المتعارض او الخارج فيدل لذلك يندرج في الدلالة المجازية المتبادرة ويكون هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر ولا يحصل ومع ذلك فاما يمكن تاويل هناك بمعنى احتمال ينزل عليه المخالف ولو لم يكن ظاهرا ولا يمكن فيقولون ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله على محمل صحيح يناسب سائر كلماته وان كان بعيدا و لم يجعله حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ في التهذيب لغرض دعاه الى ذلك كما ذكروه في اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه لا بد له من دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان ارادوا انه يجب تاويل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا في الخارج بل لمحض الاحتمال العقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا

شرعيا فانه يؤول الى الخروج عن كلام الشارع راسا في العمل باحدهما حمل بكلاميه في الجملة وللبيت
ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة
اهل اللسان كالتخصيص ونحوه ويكون غيره بالخلاف ففي الممكن فالمراد من الامكان ما يتم الا
بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او
كليهما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليها واعمالها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ
على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل الدليل الخ وهو لا يصلح الا اذا تساويا او ترجح
لقرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الارجاع ايضا كما لا
يعتبرون ذلك في القانون الاتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره
من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف واما ظاهر كلام ابن
الجمهور فنمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ عندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع
المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة في ارادة المتناقضين الذين
لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا للجواب فلا يمنع الرجوع
~~في غير المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا~~
للجواب ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات **قانون** لا ريب في جواز تخصيص
الكتاب بالكتاب وبالاجماع وبالخبر المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد
على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه
بما خص قبل بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق وفيه نظر
الا انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود
الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى التوقف بل هو نفي للتخصيص كما لا يخفى والاظهر
الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه
اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغي بالاول
وبعد ما حققنا لك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص لكونه مجازا
ومع ذلك نقول انه قد عمل به فكذلك الخاص ان اريد به معنى مجازي ايضا بحيث لا يخرج
ترك ظاهر العام وحقيقته محض كونه جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذا لمعارضة
انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص وهو ملغى باجمعه فلا بد من بيان وجه التخصيص

والخبر فالاولى ان يقال دليلان تعارضا وتساويا واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف
شيوع التخصيص وكونه اقل استلزاما للمخالفة للمراد في نفس الامر كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام
بالخاص واما حجة المانع فمنع المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن
لا يعارض القطع لعدم مقاومته له وبانه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة
فلان النسخ تخصيص في الازمان وهو من افراد التخصيص وان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام
من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب
وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور ولكنه قطعي الدلالة
فتساويا الحال قوة من وجه فتساويا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير بان الخاص ايضا ليس
بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال مجاز اخر غير التخصيص من انواع
المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا
المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مط وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق
في الجواب هو انهما ظنيان تعارضا وتساويا او لاجل ان التخصيص ارجح انواع المجاز والقرينة
يرجح العام من جهة التخصيص واما التساوي فلان المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة
لا من حيث هو والذي يقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي
ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم
فكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنون وكذلك الحكم في الخاص على الخصوص مظنون بان
الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القران مع قطعية المخاطبين
به انما هي بالنسبة الا من يوجه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في منزلتها مخصوصة
بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر قد اختفي علينا كما ظهر
في مواضع كثيرة ووجوده في غير ما ظهر ايضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد
المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تأخير
البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة
بالقول منفصلة عن ظاهر القران او لم تكن مقترنة بها من جهة المقال او كانت مقترنة بالقول
ولم يكن حضر وقت الحاجة ونحو ذلك وشركتنا للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها
قطعا او ظنا فاذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين اي شيء كان فلا ريب في الاكتفاء بما

انه مراد فاين العلم وبما ذكرنا يظهر التفصي عن حصول العلم بمدلول خبر الواحد ايضا لكونه خطابا بما لم

ظاهر المراد فيحصل في ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل

الاجتهادية قد خالف فيه الاخباريون والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به بالاخبار

يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام

المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد

كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب وعامه فيما ثبت

من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاع

عتناء بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلاما وهو ايضا من المسائل

الاجتهادية وقد مر وكذلك العام المخصص بل يسد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب

المنع من العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا للظاهر من عمومات الكتاب فلا

اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها

ونحو ذلك مضافا الى المضمر ما يظهر لك من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة

والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة وبملاحظة ما ذكر واضعاف ما ذكر مما لم يذكر من

المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول ظن من ظاهر الكتاب بمراد الله نعم والارب

ان خبر الواحد الجامع لشرايط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت

بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهره

الخروج بخبر الواحد قلت تلك الاخبار المختلفة متعارضة معارضة بمثلها او باقوى منها من

تقديم العرض على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك مما ينفي على الاطلاق مع عدم العمل بها

مع ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسلب البعض ايضا سلمنا لكنها

مخصصة بذلك لمعارضتها بما هو اقوى منها من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد عموما و

ما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام

مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعم ان جاءكم فاسق الخ واية

النفر ومن اسلم يحذرون والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كرّ على ما فرّ منه وبما

ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم

تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا

لا يمكن
ان يكون نوعها
فالهذا البحث انه اول
الانصاف عموم البحث للعابد
من انه ايضا انه كذلك
البحث بهذا الكتاب
احدهما
او ناسخا للحكم
الاخر موجود فيهما
ايضا ما الواقع فانيته
المخصص او الناسخ غير متعين
فالظاهر ومجرد ذلك لا يوجب اختلاف
حكمهما فانه الاكم حكم ظاهرا بالاجماع العدم
تميز المخصص عن المخصص والناسخ من المنسوخ
بالرجحان ومجملة القول انه لا فرق بينهما وبين العام والخاص
المطلقين ان مراد المتكلم هو ظاهر احدهما ولا مخصص
انه تميز المخصص عن المخصص في العام والخاص المطلقين دونهما
وهذا القدر لا يوجب اختلاف حكمهما في مقامنا هذا لان المقصود ما في هذا
البحث ليس الا بيان حيثية جواز بناء العام على الخاص وعدمه في نفس الامر
هذا موجود في العامين من وجه ايضا ولا يتعلق الغرض بتشخيص المخصص
كما لا يخفى نعم احتمالات العام والخاص المطلقين لا يجري بينهما وليس ذلك لاجل اختلاف
حكم المسئلتين بل لاجل انتفاء موضوع هذا الاحتمال في العامين من وجه فلو فرض وجوده
فيهما ايضا فحكمه هو الذي بني عليه في المطلقين وان الاحتمال المذكور فهو احتمال
النسخ بيان ذلك ان العامين من وجه اذا ان يفترقا باحدهما مخصص للاخر
والخاص المطلقين وان صدر كلاهما فيتردد الامر بين النسخ والتخصيص
ايضا وان تقدم احدهما على الاخر فان كان ورود الثاني قبل حضور وقت العمل بالاول
ومورد التعارض فيصير الاول مخصصا بالنسبة الى مورد التعارض فلا يكون تفصيلا
شائع تاخير البيان عن وقت الحاجة فيصير في حكم الخاص المطلق بالنسبة الى
الثاني فحكمه حكم الخاص المتقدم والعام المتاخر فيتردد الاحتمال بين
النسخ والتخصيص ايضا فعرفت ان صورة تعينه
النسخ منتفية بالان النسخ انما
يتعين اذا كان الاول
عاما وورد الخاص
بعد حضور وقت العمل به ولا يتصور هذا في العامين من وجه
لان العام الاول اذا بلغ وقت العمل ولم يرد الثاني فيه فينقلب
الى الخاص نظرا الى وقت من ان احد العامين اذا كان نصا فاما
الاجماع فهو كالحكم
الى محل الفرض ان الناسخ
ايضا عام فيصير من قبيل تقديم الخاص على العام و
ستعرف ان حكمه اما النسخ او التخصيص فانتفاء هذا الاحتمال في العامين
من وجه ليس لاجل اختلاف حكم المسئلتين بل لاجل انتفاء موضوعه
فلو فرض وجود الموضوع لم يتخلف الحكم لكنه بهذا القدر من الاختلاف لا يوجب تغاير المسئلتين فان المقصود

في العموم والخصوص

فليستلزم ثبوته انتفائه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار
فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المجالس الخاصة
فانها اما مجوزة او مخصوصة بصورة المنافاة راسا واما الجواب عن الثاني فعن الشق
الاول منع الترديد وبان المسلم من التخصيص بالذي نعتبره هو الفرد الخاص بعينه في التخصيص
الافراد لا جميع افراده او ما يشملهما وعن الشق الثالث فبابداء الفارق بالاجماع المدعى
في النسخ او لا وبان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ
رفع للمعمول المدلول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث محتاج الى العلة وكذا في
بقائه الى علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من دفع ما ثبت
لاحتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله تعالى وافعال الولاة
يصعب عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد
وهو ممنوع وان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت فهو مردود
بانه لا يرجع الى محصل انما الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل
معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما ارجح كون احدهما
اصعب في نفس الامر عن الاخر مع عدم اقليته بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ
وحمله عليه نعم خصوص شيوع التخصيص وارجحيته يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم
الفرق بذلك وربما يقال في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد الى
اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه
الا البعض والاظهر بذلك انه لا رفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا في
الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة في
ذلك ايضا فانه ان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو
ايضا ممنوع لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن
تاخير بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص
ظني والعام قطعي فلا يقاوم الا مع ظهور ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى بان يخصص
مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان يخصص بمخصص منفصل وذلك لان العام عند
الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي فتطرقه الظنون وحجة المتوقف تصادم ادلة الطرفين
المهج بعد ما بلغنا قد بينا انه لا ترجيح فانه اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما

بالافتران او تقدم الخاص او تقدم العام او جهل تاريخهما وان كان يجعلها الزائغ بجعلها

فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص

المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا المبحث لانه لا يقال لهما لو لما

والخاص على الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه ولان الادلة المذكورة في

هذا المبحث لا تنطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تاملها فقد تريهم يجعلون في طي هذه

الادلة الخاص بيانا للعام ويفرعون الكلام فيه على جواز تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل

منهما متصف بما اتصف به الآخر من استعداد المباينة والمبينية وصيرورة احدهما بيانا

للآخر في بعض الاوقات وتخصيصه للآخر ليس به اذ بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجية

التي قدمته على الآخر وايضا قولهم في الصورة الاخيرة يبنى العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى

او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على

الآخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلانهما راسا كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الآخر

فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في انفسهما كما هو المفروض من حيث محض التخصيص

والاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء المحكم العام على الخاص بل من جهة ترجيح

احدهما على الآخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل

المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في تخصيص بعض

بعد ملاحظة المعاوضة ونفي رجحان احدهما على الآخر ولا اشتراك هذا المعنى بين المعنيين

وقد غفل بعض الاعاظم هنا فعمم البحث واستشهد ببعض الشواهد التي لا يشهد له بشيء

ومنشأ الخلط الامر عليه اختلاط مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض

الكتب الاصولية وانت خبير بانهما مقامان متفاوتان فصل بينهما في كثير من كتب الاصول

من الشواهد الذي ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في هذه المسألة على جواز تخصيص

الكتاب بالكتاب بآيتي عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه

ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب و

كلامهم هذا في مقام الرد على الظاهر حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما

نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى

في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان معنى البيان منه هنا لا في الآية المخصصة وبان مباشر

تخصص بالسنة ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه ويندفع كلام الظاهرية بمحض

اثبات مطلق التخصيص وان كان بملاحظة المرجح الخارجي في اطلاق التخصيص على فرد احد العامين

من وجه على بعض افراده بسبب العام الآخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام على الخاص

يقول مطلق اعم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان

مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين فيجمعون بين الآيتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان الزم

ان المتوفى عنها زوجها يتربص اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد

فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يبلغ

مدة وضعها اربعة وعشر الاشهر فتصبر بعد الوضع حتى يتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص

كما لا يخفى على المتدبر البصير والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان

الظاهر من آية اولات الاحمال المطلقات فلا تعارض واما العامة فبنوا امرهم في ذلك

على ترجيح عموم آية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك ثم

خصصوا بها الآية الاخرى وتمام الكلام فيهما في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظرائه

لا يصح بحجة واما على ما يجد المحققون منا مثل العلامة في تب وغيره فقد مثلوا لجواز

تخصيص الكتاب بالكتاب بآية القروء وآية اولات الاحمال وكلامهم هذا ظاهر في العام

والخاص المطلقين فان الظاهر من آية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من آية ذوات

القروء مطلقا ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم ره في حاشيته على كتابه وسيجيء الاشارة اليه

والى كلامه لا دلالة فيها على المطلوب بوجه وبالجملة الامر سهل فموضوع هذا القانون

القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة ونقول القسم

الاول وهو ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في القول والفعل او الفعلين مع احتمال ارادة

القولين المتصلين من دون تراخ ايضا فان جعل المقارنة اعم من الحقيقية والحكمية فيبنى العام

على الخاص من دون نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ

واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما يتنافيان ولا بد فيه من الرجوع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم

المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين فالخاص المتاخر مخصص عندهم فيهما والعام المتاخر ناسخ

لنا ما مر مرارا من الفهم العرفي والرجحان النفس الامري والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص

بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة او ما هو موافق

موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب والمخالف للعامة
او نحو ذلك وفيه ان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص
لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير العموم في الخاص اولى من التخصيص في العام من مرجح
الخارجي وهو خارج عن المتنازع وبما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء العام
على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص يتضح لك بطلان تعميم البحث
بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو ما علم تقدم العام وتراخي
زمان صدور الكلام المشتمل على الخاص فاما ان يكون بعد ورود الخاص حضور وقت العمل
بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك
في اخبارنا المروية عن ائمتنا عليهم الصلوة والسلام فانه وان كان الخاص في كلامهم فيلزم ورود
النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال اخر اورده بعضهم
ايضا وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الاحاد المخصصة للكتاب والاخبار النبوية راسا
للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان ملزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا
البيان والتخصيص كان من الرسول ص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا
لا مجرد تراخي رواية الامام ع من حيث هو عن زمان العام فان الائمة ع حاكون عن النبي ص لا
انهم مؤسسون للشريعة فلا بد في لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متأخر
عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية
للرسول باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي ص اخبر خلفاءه عليهم السلام بان الحكم
الفلاني باق بعدي الى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين واخفاء غايته ثم
بيان الغاية عند انتهاء المدة وبه يظهر الجواب عن اشكال لزوم تاخير البيان ايضا والحاصل
ان الائمة ع يظهرون ما وصل اليهم عن النبي ص ويشرحون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراده
الله في كتابه وما دام النبي صلى الله عليه واله من سنته فحالهم مع الامة كحال الفقيه مع مقلده
وقد اشار الى بعض ما ذكر الفاضل المدقق الشيرواني في الحاشية الفارسية على المعالم وعلى هذا
فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امامه ع وتأخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور
وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام

الباب الثالث

قوله في الفقرة السابقة والمصدران الائمة ... ان الاخبار الصادرة عن الائمة المخصصة لعمومات الكتاب والسنة النبوية كاشفة عن حقيقة المراد من تلك العمومات ...

وعن ان التخصيص المستفاد منها ما وقع من النبي صلى الله عليه وآله وبيانه لاصحابه او اشاعته ... ان يلزم تاخير البيان عن وقت ... فان غاية ما علم منها ...

صدور العمومات ... من حضور وقت العمل ... بيان النبي ... المخصصات ... بمقتضى ...

مكلفا

مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او مفسدة او نحو ذلك علمها الامام ع ولا يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فتاخير بيان الزمان ونهايته ايضا قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه والقسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا لاكثر المتاخرين المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بما مر وترجيح الراجح واجب واستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان كان ورود العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يرتكب التجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام لا في زمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص بيانا واستدل ايضا بانا لو لم نخصص العام بالخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ومرجع هذا الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب النصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا ولا باس به وترك صاحب المعالم هذا الاستدلال وقال في الحاشية انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فليتامل انتهى والظاهر ان مراده مما يكون فيه الخاص من جهة خاليا عموما ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في معناه لا قطعي وحسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه من عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة مشعرا بقلته بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في

المعنيين وهو مما لامساغ له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورد
صاحب المعالم على الدليل ونقول ان عمومية الخاص لا تنفي خصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما
من الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الخاص
الحقيقي ايضا قائم وكذا في العام والخاص بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية
هنا ارادة قطعية فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لايراد هذا الدليل
في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتل المشركين
بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذه انما نسخ فكذا ما هو
بمثابته وجوابه المنع عن التساوي فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام
واحتمال تغير التخصيص من النسخ وفقد مرجح لما مر مرارا فتعين التخصيص والثاني ان المخصص
للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متاخر
وما قيل ان وصف البيانية مقارن للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هو يتوقف
على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متاخر عما يحتاج الى البيان
تبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب
الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل
رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لوروده قبل حضور وقت العمل بالعام او لكونه
مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات انما كان في الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح
كذلك فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ فتظهر الحال في الترجيح مما مر في المباحث السابقة وما سيجيء
في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام
والخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة
النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب
او السنة المتواترة والخاص من اخبار الاحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص حكم
يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم
بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذه الاشكال في الصورة
المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فيبقى التخصيص
وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان تحققه في نفس الامر ايضا

مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل تاخر الحادث فهو يقتضي
ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث
والاصل تاخره فالتحقيق في الجواب ان يقال بتعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ
مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته ورجحانه
المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر
لا النسخ بمعنى ان الظاهر ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم
الاغلب واتباعا لمرجحات التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدم
الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد رحمهما الله ثم فهو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ لدورانه
الخاص على العام كما نقلنا بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة هذه الاشكال
وامثال ذلك في اخبار ائمتنا عليهم السلام غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم ع كما اشرنا سابقا او لا ناسخ
من حيث انه ناسخ بل ما يؤثر عنهم عليهم السلام انما هو حكاية ما علم عن النبي صلعم ومعاملاته وبيانه
للكتاب وتستندهم صلعم ثم هم عليهم السلام وربما يقولون ان هذه الاية نسخت بهذه الاية وامثال
ذلك فلو ثبت باخبارهم شيء فانه يثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول صلى الله عليه واله واما الاخبار
النبوية فعندنا قليلة جدا واما الكتاب فقد ادعى السيد ان تاريخ نزوله انه مضبوط الاختلاف فيه
وذلك في الجميع محل نظر

الباب الرابع في المطلق والمقيد قانون

المطلق ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شائع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على
حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه
الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود
الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة انه لا ترادف المطلق منهم الشهيد
الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام المطلق هو الماهية لا
بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة
وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين
التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه حمل المطلق على
ما هو من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه
مما حققنا في مبحث جواز تعلق التكليف والاحكام بالطبايع فنقول ان البيع مثلا في قوله تعالى

الباب الرابع

احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذلك الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء

والماء القليل المفهوم من قوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذلك صم والصم

في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما دل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات

ولهم تعريف اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة دون الاول وكذا الاصطلاح الثاني

بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق هو ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه

لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول

وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني

على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يجري فيه من وجه التعميم

والتخصيص كما سنشير اليه فجميع ما مر في احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص

والفرق بين الظني والقطعي وعدمه واقسامه معلومية التاريخ وجهالته ونحو ذلك يجري

ايضا ههنا ونزيد هذا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان

يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم

واكرم بنيا هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم بنيا اطعم بنيا هاشميا اما على الاول فلا يحمل المطلق

على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في اية التيمم على اليد في اية الوضوء

فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات

العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلة ثانيا والمختار وهو مختار الاكثرين

سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم

المقتضي للجمع وامكان العمل بكل منهما لا سيما فيما كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل

ان يقال ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا مختلفين

لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم عدم العتق في تقييد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز

عتق الكافرة بل ولا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما

ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول

ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد

اما من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه

ولكن بشرط عدم حضور العمل وقت اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخا فههنا مسئلتان

الاولى

قرره وهو ما فرع من شياع مثل رقبة مؤمنة اه قال صاحب المعالم ره فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه بتقييد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه

سواء كان اخطأ بان التعين لما ابين شر اكرم رجلا عالما او نهيين شر لا تضرب اشيئا لا تشتم شيئا صالحا او مختلفين شر لا تضرب رجلا عالما اضرب رجلا سواء اتحد موجبها كان يقول ان اذنبت رجلا فاضرب وان اذنبت رجلا فلا تشتمه

اتيكم الى المرافق في اية الوضوء

ازحواشي صفحه ٣٢

كذشته است قوله

في تخصيص العمومات

في حيث هو لا من حيث

يعارضه النسخ والمعتبر في الترجيح

الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد والثاني بكونه بيانا لانسخا لنا على المقام الاول نظير ما مر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه في العرف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما يشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا ايضا لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد يقرر بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى التخيير المصطلح لا التخييري المستفاد من العقل فيما لو كان المامور به كليا قابلا لكثيرين فانه كان مستفادا من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضا ومنها انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا سيما الاخير وقد يدفعهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب مجاز وما يمكن احمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا مطلقا بل له جهة حقيقة كما صرح به وبيان انه اريد به ذلك بمجرد هذه الملاحظة لا كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فلو قيد وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازي فان ارادة الخصوصية منحصر وان لم يتعين عند المخاطب نعم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب اذا اشعر المقام بتعينه عند المتكلم في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعلق الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون ح بيانا للمجمل بمعنى انه يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من باب المطلق المجمل لا فيكون مجازا فمعنا وكيف كان فلا يخرج عن المجازية والى هذا ينظر قولهم بكون المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل بالظاهر وما التبس بالظاهر فعلم ان ذلك خروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة ولب الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره العلامة في النهاية وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وبان المكلف به هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا

مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالاتيان بالمقيد

ثم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فلا

يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك

في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد ولا بين بينهما قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل

لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الاصل ولا تفارق بينهما فليتامل والثالث ذكر سلطان العلماء

العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب ان يكون

تجوز حتى يجعل ذلك قرينة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان حتى ينافي

مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الاول انه مفروض للقيد كقولنا

رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون

المطلق مع انه لا يصلح لان رقبة كان فظهر ان مقتضى القول المطلق ليس كذلك والا لم يتخلف عنه رقبة

ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين الذين سنذكرهما فمقتضا

بناء مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى الامر الذاتي بين الامرين اعني اي فرد كان على

البدل والمقيد فهو باطل جزما لان مدلول الحصة الشايعة او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه

معنى عام قابل الصدق على المتعين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باي فرد كان منه وان كان بضميمة

حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون والامتثال بها يحصل بالاتيان باي فرد كان

وايضا الاصل برائة الذمة عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا متقيد المقيد

والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع الاخر ان المراد من المطلق كرقبة

ليس اي فرد كان من افراد الماهية على البدل بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن

اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا الظهر واكثر في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون

التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم الشرعي على

سبيل التعيين في الواقع فلابد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا له من الشارع سواء

ذكر التعيين او فاذا تقرر سواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء

امر كان كاعتق او نهيا لتمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما

نعم ربما يتجه ذلك في القصص والحكايات مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع

تمة حاشية في الواقع عند المتكلم لو اريد به الفرد المعين اذ الماهية المطلقة وان كانت متيقنة الا ان احتمال تعلق التكليف بها مانع جريان اصل البراءة كما ان تعلقه بالفرد المعين
الماهية المقيدة مانع جريان اصل الاشتغال فلو صح ذلك الاصل برجح دلالة المقيد فقد صح اصل البراءة ايضا برجحان دلالة المطلق والانصاف كما حققناه في باب اصل البراءة في تحقيق
ان مجرى اصل القاعدة من مجاري اصل البراءة وما ذكره من انه من دوران المكلف به بين المتباينين خلاف التحقيق انه من دورانه بين الاقل والاكثر باعتبار الشك في الشرطية فان

اريد منه المعين منه المتكلم مع تراخي زمان ورود قرينة التعيين عن زمن الخطاب ثم حصر سببه ذلك في سطة
القرينة المنفصلة كانت القرينة بيانا للمجمل كاشفا عن ارادة خلاف الظاهر فانه ظاهر فيكون اللفظ من المجمل

وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال المطلق وارادة فرد ما اتفق معين منه دل
يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر وبحصول العلم يكون مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل
ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجه ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى
كون المقصود بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في
مثل جاء رجل من اقصى المدينة وفي مثل ائتني برجل اذا اراد فردا منه اي فرد يكون ومآل الوجه
الاخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما بانه اثر مما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد
ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد
نقله وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء خربيل مؤمن آل فرعون يسعى يكون
بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط الفاضل خبطا عظيما واختلط عليه الامر فلا تغفل وقوله الا
ترى انه معروض للقيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو
لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد قوله ولا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك
محالا وفيما بل هو عين الحق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر
المشترك بينه وبين غيره وهو من الافراد ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ
وان كان دالا على المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة لكنه يقال له المطلق اذا استعمل وحده و
له المقيد اذا استعمل وحده ويقال له المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج
وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان ههنا كلاما من
المحقق البهائي ره في حواشي زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه قد يقال ان القائلين بعدم
حجية مفهوم الصفة قيدوا المطلق بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فان
لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون به المطلق فما هذا الا التناقض والجواب ان
مفهوم الصفة حجة عندهم اما ان يكون في مقابله مطلق كما في المثال المذكور او لا نحو جاء العالم
ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا
قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله
العلامة طاب ثراه في نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم
بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لموافقتهم في حجيته ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتأسيس
على التأكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب

الباب الرابع

حقيقة في الوجوب كيف قالوا ان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة ... في بطلان الاعتراض ولا وقع لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان عتق فرد ما فلا ريب ان مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا لغوا واما فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان اول الخبر اعتق رقبة مؤمنة لا يجزيها ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى من المفهوم يمكن نعم جريان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم الطوال فان نفي وجوب الاكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك تريهم متفقين في عدم وجوب العام حمل على الخاص ثم وقد ذكرنا ما عندنا على هذه الاتفاق ابتداء فانه بنا العام على الخاص فليرجع اليه وانما خصوا بالعام والخاص المتنافيين في الظاهر واما الجواب فحقيقته انهم صرحوا بالتناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ره ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحضرني الان كتاب النهاية لالاحظ وايضا التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد انما تم لو ناسب المقام ... هو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل ان فيما نحن فيه فائدة القيد في اعتبار المفهوم فيمتنع الاختصار فيما نحن فيه ان التاسيس يحصل بحمله على ارادة الافضلية ... مما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وقد مر التحقيق فيه ولنا على ... الثاني انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه جواز الاتيان مثال اي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص جواز ... الا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد واحتج من قال بكون المقيد ناسخا اذا تاخر المطلق والظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لا بد ان تكون مقارنة باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع

في المطلق والمقيد

٣٣٤

الدلالة وهي منفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء الا تاخير البيان عن وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه واجيب ايضا بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعده لا بد ان يراد منه المقيد من دون دلالة وبتقييد الرقبة بالسلامة ضعفهم ايضا واعترض على الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والتابع الثالث وهو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكمه وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثر بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وبدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييده ذلك بعدم قصد الاستغراق بل حمله على العهد الذهني واورد عليه بان معناه ح لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق ويكون بامتثاله بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل ح ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة ربما مع اعتبار مفهوم الصفة اقول ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثر بارادة الجنس فيكون تنوينه تنوين التمكن ويصح المثال الثاني ايضا بارادة الماهية ايضا كما بيناه سابقا فلا حاجة الى حمله من باب العهد الذهني مع انه ايضا في معنى النكرة فلا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يجعل من قبيل والله لا يحب كل مختال فخور والا فاللام داخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو اوفق بالمطلق من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه ح الخ ففيه انه ان اراد مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق له مع وصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا للمراد اذ البيان انما حصل باختيار المكلف ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع فيه مما رايته ليس من موضوع المسئلة في شيء فيه ان هذه الصور بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه فبالضرورة لا بد ان يكون مراده من بدل المثال بذلك غير هذا انه لا يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى معنى ابتائي مثل ان يراد منه ابو على الرق مكاتبا ...

ماوح ماذكره لكنك خبير بانك خارج عن مقاصد الفروع واغلب موارد الاستعمالات في
الشرع والعرف اذ المقصود من امثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق فالمقصود بالكل
عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يبعد فرضه
غالبا اذ يصير المعنى حينئذ كون فرد ذلك المعنى من الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق
مكاتبا اما عتق من عداهم من العبيد وهو وان كان يتم في مثل هذا المثال لو كان مال الكاتب
ولم يقع مكاتب ولكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصيد وانتم مثلا اذ يكون معناه لا تقتلوا صيدا
الا ان يخرج ابهام المعنى الاثباتي مثل ان يقال اذا اصبتم صيودا فابقوا منها واحدا ويجوز لكم قتل
الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا انما هو
الا بعضهما عاما وخاصا والظن ان اتفاقهم على ذلك مبني على مثالهم المشهور والا فعلى الفرض الذي
ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المطلق المقيد اللهم الا ان يستدل
الاجماع في ذلك فيمكن ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما
ترى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده الثالث وهو ما كان مختلفين مثل ان ظاهرت فا
عتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على المقيد ووجهه ظاهر مما قررنا في الثاني
كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فذهب الاصحاب فيه على عدم الحمل
الحمل والفرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين ولخلف مخالفنا
فعن الحنفية المنع عنه مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه
وعن بعضهم الحمل مطلقا ووجههم واهية لا يليق بالذكر والحق ما اخترناه لعدم المقتضي

الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والمؤول

قانون المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا
اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهته ونوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي
صلى الله عليه وآله صلوة ولم نظهر وجهها واما القول فهو اما مفرد او مركب اما المفرد فاما
اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي فاول الامر كالقرء او بسبب الاعلال
كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما اراد منه فردا معينا عنده غير معين عند
المخاطب وذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الانشاء في الاحكام
مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد به المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص

والمقيد

والمقيد قوله الثالث وهو ما كان مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة اه اعلم ان الاختلاف بالاثبات والنفي قد يكون باختلاف ...

في المجمل والمبين

والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم فيما سبق انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ومرادهم بما له ظاهر هو الظاهر على الظاهر في النظر الاول ومرادهم بكونه مبيّنا بالخاص المتكلم لا اطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالمجمل والظاهر والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا معيّنا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثري في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام او فرد خاص من المطلق ولكنه لم يتعين بيان تلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر ايضا ولكنه مجاز ولا يقال له انه مجاز مما له ظاهر فان القرينة اخرجته من الظهور في اول النظر ايضا وقد يحصل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله تعم واتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الانواع مع ان المراد هو العشر او نصفه والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك واراد قدرا معيّنا ولم يبينه واما اذا سمّى ذلك القدر بالحق فهيهنا الحق معيّن لان المراد منه هو القدر الذي كون الاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسمّاه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعم او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المرأة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة المعين واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لجهالة معنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزوج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدمه شيئان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمرا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او لزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعا وتوهم لزوم القبح وتوهم لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه في الآيات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان هيهنا فروعا

مهمة الاول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة لا من جهة اليد

ولامن جهة القطع وذهب السيد المرتضى ره وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك

اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باعتبار اجمالها القطع ايضا لاشتراكه

بين الابانة والجرح بحجة السيد مع تحرير مني لها ان اليد تطلق على الجملة وعلى

كل بعض منه كما يقال غوصت يدي في الماء اذا غوصتها الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق

او عطيته بيدي وكتبت بيدي مع انهما انما حصلا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت

الاشتراك قال وليس قولنا يد يجري مجرى انسان قولنا كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص

كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلال

من يمنع القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة

الحقيقة والمتبادر من اليد تمام هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قال فلان بيده

وجع يقال لاي موضع من يده وجع لا اي يد منه بر وجع نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى و

اليسرى فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان

اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء لصح الاستفهام بانه اي الابدي ومن القطع الابانة والمقايسة

بالانسان وتمثيله في مقابل اليد دون زيد لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه على

الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقايسة والتمثيل ولا يخفى عليك ان

كليهما مثل اليد فيقال قبلت زيدا او انسانا وانما قبل وجهه او ضربت زيدا او انسانا وانما

ضرب رجله وهكذا اهل الظاهر ان مرادهم في النزاع انما هو في هذا المثال بعنوان وهكذا

الكلام يجري في الرجل والوجه والراس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء و

كل جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامي في

الجزء الكل موضوعة للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز نعم ههنا معنى دقيق ينبغي في حل الا

شكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر

بينهم فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب

وقيل بالاشتراك وقيل يكون ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول الاول ولكني

اقول ان من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار

اجيرا يوم بر ذمته وكذا لو وقع مورد نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يحسب ذلك

اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا امر من خواص الاضافة لان المضاف ليله حقيقة في

في المجمل والمبين

هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لانه عمل في اليوم الحقيقي واقامه في

اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك يقال نمت ليلة في هذه

الدار ويراد منه القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع

مقدار المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه

حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذلك لو قال جرح زيدا وكذلك جرح يده

ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل ابن يد من جسده لا يتامل في ان المراد هو مجموع العضو الى

المنكب ولا يسئل هل ابين كفه او ساعده او عضده وكذلك اذا قيل اغسل جسدك يفهم

منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيد لا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك

يحسن الاستفهام بانه في اي موضع منه لا اي يد ولا اي جسد فاذا قيل وعلى هذا اغسلوا

وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه وكذلك اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعالى الى المرافق وكذلك لو

قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا

وعدمه ونحن قد تخلصنا عن الاجمال ببيانات ائمتنا عليهم الصلوة والسلام من كون الباء

للتبعيض بالنص الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها

النبي صلى الله عليه وآله بمسح ناصيته ودليله ان الباء اذا دخلت في محل المسح يتعدى الفعل

الى الالة فيستوعبها دون المحل كما في الاية واذا دخلت في الة المسح يتعدى الفعل الى محله فيستوعبه

دون الالة مثل مسحت راس اليتيم بيدي فوجب بذلك في الاية مسح بعض الراس والبعض يحتمل

السدس والربع وغيرهما وقيل ان المراد هو مطلق البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اي الابعاض

اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لمنعهم مجيء الباء للتبعيض ويقولون

انه للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك لجعلها الكل المعنيين

والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فتعين القدر المشترك ووافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض

مدعين انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض

ولان العرف انما يفهم في مثل مسحت يدي بالمنديل البعض ولحبيب بالمنع وبان الباء في المثال

للاستعانة والالة وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين

ونص الاصمعي على مجيئه في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابن ابي علي الفارسي وابن كيسان و

عده صاحب القاموس من معانيها وكذلك ابن هشام في المغني فلا عبرة بانكار سيبويه و

جنى لك مع ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك فصحيحة زرارة عن ابيجعفر عليه السلم ناطقة بذلك

الثاني اختلفوا في نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما تحريره وتوضيحه ان الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة منها فح يصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية لعدم منافاة وجود تمام اركان الصلوة التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة منها على هذا القول وح فاذا صح الحمل على المعنى الحقيقي فيحملها عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم العلم الامكان باعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك بسبب كون ما تقدم مع تلك الاركان من مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيحة بل تكون حقيقة في الاعم لكن فان قلنا بثبوت معنى عرفي لهذه التراكيب بان يقال المراد امثالها نفي الفايدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفايدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات فالصحة هو ترتب الاثر وهو مساوق الفايدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر متردد فيها بين ان يكون المراد نفي الفايدة او نفي الكمال واذا تردد الامر بين هذين من المجازين فنقول ان نفي الفايدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول وبما حققناه اولا في المجمل يعرف انه لا حاجة الى التزام كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة الشارع من الاركان الجزء عند الصحيحة منها ثم ان التمسك باقربية المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة المعارف ولذلك يقال هو العلم بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورتها حقيقة فيه لينافض ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب منع ذلك بان اهل العرف مختلفون في الجمع الفهم فبعضهم يدعي ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهم

او بان العرف متردد دون بمعنى عدم استقرار رأي احدهم على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد قلنا لا نسلم التردد ولو سلم فهو في البادي واما بعد التامل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة في ذلك فمنهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا قلنا ممنوع ان الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وساير الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول ويظهر تزييف المفصل وجوابه مما تقدم بالتامل والظاهر ان المفصل ممن يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة

الثالث اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك من لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه بان المستفاد من كلام العرب يفيد ان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من الماكول والشرب من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء وان شئت قلت ان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يتصف بكونه ماكولا او بكونه مبيعا وبكونه مشترى وهكذا المشروب فقد يقصد الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشرى وغير ذلك وكذلك قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون هو الاستسقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة النكوح والموطوء من الامهات والبنات ونحوها والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض النسوان منهن مقابلة المرأة بالرجل وخلقة النسوان يصح ان يقال المقصود المتعارف منها الوطي واما مع عنوان الام والبنت بدون قرينة على ان ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك وكذلك الميتة في مقام لم يظهر على ان قرينة المراد بيان الماكولات فالاستصباح والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت ولا كلام فيما ظهر القرائن ارادة نحو من الافراد والظاهر ان مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال لا في مثل اية التحريم المنادية بان المراد بيان من يجوز نكاحها من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم وعراه من الفايدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام

انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل فلا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع الا باضمار البعض ولا ظهور لما هو المقصود منه فالعرف يرجح بذلك اقول وقد عرفت ما في ذلك والحق في الجواب ان ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحدها فحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك فقوله وهو يرتفع الضرورة باضمار البعض مطـ

قانون المبين نقيض المجمل فهو ما دل على المراد بلا ضميمة وهو قد يكون بيّنا بنفسه كما مثل قوله تع والله بكل شيء عليم فانه افاد شمول علمه تع لجميع الاشياء بحسب اللغة بنفسه لا بشيء خارج وفي هذا المثال تامل لان العام ظاهر في الشمول وليس بنص نعم مع انضمام الخارج اليه يصير نصا لكنه ليس مقتضى اللغة وقد مر في الفرق بين النص والظاهر في محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تع اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله ص والعام المخصص وغيرها وتسمية القسم الاول بالمبين اما مسامحة واما لانه من باب ضيق فم الركية فان اهل اللغة وضعوا مبينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرقة بين الشيئين وهو ان المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام والسلام بمعنى التكليم والتسليم واما الدليل على ذلك اي ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول والحق ان العلم عن الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله تع كقوله عز وجل صفراء فاقع الخ فانه بيان للبقرة في قوله ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله ص فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور باتيانها واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهر عشرة او نحوها كما بين صلى الله عليه واله الصلوة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كالركوع في الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بفعله بقوله ان ما فعله بيان للمجمل او امره بان يفعل مشابها لما فعله مثل قوله ص صلوا كما رايتموني اصلي فانه ليس معناه بيان فعله لافعال الصلوة بل الحالة على ما فعله في الخارج فبطل انه ما توهم هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كالوامر بفعل مضيق مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم بانه بيان له والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب لطول فيتاخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد يكون القول

اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا احتاج اتمامه يحتاج زمان طويل لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفا كما لا يسمى ذلك في الفواق الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير اذا كان سببا اصلح ورابعا ان امتناع تاخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم قبحه اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض

قانون يجب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثلثة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوز في غير ما له ظاهر واما ما له ظاهر كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان لا اصلا ولا مع البيان الاجمالي فلا باس وربما زاد بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضا بل ذهب الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقال وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مط على المانع عدم عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول فلما سنبين من ضعف ما تمسك به المانع وامكان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه سهلا بل قد يكون التاخير اصلح لانه مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل معا ان المطمئنة هو الاسهل وفي صورة اقتران البيان باداء الاسهل لا يوطن الا على الاسهل و لا يبعد فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص كما توهم بعض القائلين بجواز تاخير الخطاب عن وقت البيان مط من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انها ليس لها وقت حاجة بل المراد منها التفهيم والابد ان يكون مقترنا بالخطاب لا دخل له اذ من الجائز ان يكون المراد من الخبر الرمز فلابد تم مثل ان يعتقد على ما هو ظاهر ليحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخير ما به الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم باصل الخبر وحصول فائدته انه مثل ان يقال فلان فلان مع انه ضرب ضربا شديدا لاجل تعذيبه وليانه وتشويشه او لاجل تفريح اعدائه وتحريصهم ثم يبين ان المراد الضرب الشديد واما الثاني فكثير لا حاجة الى البيان اما في العرف فلانه يصح عن فلان يقول الملك لاحد من غلمانه قد وليتك البلد الفلاني فاذهب اليه الى وقت كذا وساكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسله اليك بعد استقرارك في عملك واما

في الشرع فمنها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهى كانت معينة في الواقع والا لما سئلوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هى وما لونها ولم يتبين تعالى بقوله بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله تعالى فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من هذا الباب لظاهر قوله ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في قدحهم على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم ونقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اى بقرة اجزتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم والحق ان ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتاخرة وقوله وما كادوا يفعلون يعنى من جهة التوانى في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة نقل روى انها بلغ الى ملء مسكها ذهبا فلا يدل ان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك واتهامهم موسى عليه واما قول ابن عباس فعلى فرض تسليمه لا حجية فيه واما حديث العيون فمعارض بما في تفسير العياشى عليه السلام وبما في تفسير على بن ابرهيم عن الصادق عليه السلام وغيرهما ومنها قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مع تاخير بيان تفاصيلها من الاركان والمقدار واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزانى بالمحصن واما بيان الفائدة في تاخير بيان ما له ظاهر وسيجيء واما وقوعه في العرف فلا نرى فيها فاكثر من ان يحصى ومنها الايات المتقدمة في حكم السارق والزانى وغيرهما وكذلك ملاحظة عموم التكاليف للغائبين لبقائهم الى حال الامتثال جامعا للشرائط مع ان الصائم قد يمرض والقائمة قد تحيض والمصلى قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير في المجمل فبانه لو جاز لجاز خطاب العربى بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد وجوابه منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربى بالزنجية لا يحصل منه العلم بشىء من اصناف الكلام وضروب القول حتى انه لا يميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما ثناء او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد به احد معانيه المحتملة ويوطن نفسه على الامتثال بانها يتبين له انه مراد ولو فرض في خطاب العربى بالزنجية حصول فهم في الجملة للسامع بقرائن المقام وكان له رجاء تفسير له فلا نم بطلان اللازم ح واما على عدم الجواز فيما له ظاهر فبما احتج به المفصل وسنذكره ونجيب عنه واحتج المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريد ها من دون نصب قرينة على المراد بل ذلك دلالة له على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقى

واما المجمل

واما المجمل فلما لم يكن فيه مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقى ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فلا لبس فيه ولا دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد بالجملة ايضا بخلاف الحقيقة التى اريد منها المعنى المجازى بدون نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة ومن يسمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصصا وسيجيء في المستقبل فلا يستفيد في هذه الا به الحالة به شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان مناط لزوم القبح من جهة انه اغراء بالجهل وهو قبيح وفيه منع كليته الكبرى لغاية وفور التكليفات الابتدائية كتكليف ابرهيم ع بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات وجزعه انما كان من جهة خوفه من ان يؤمر بنفس الذبح بعده لا يليق بمدح ابرهيم ع ذلك المدح وقد مر الاشارة الى ذلك والتكليفات الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان تحصى وقد حققناه في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين للمكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل له هذا الثواب ثم يتبين له ان المراد هو الخصوص والندب فاى مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث ينتفى احتمال التجوز وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه انه مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا اللفظ وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص وايضا قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا ~~يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة من وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص وايضا قد حكموا بجواز~~ اسماع العام المخصوص بالدليل السمعى من دون اسماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وفيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظاهر والظن والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظاهر وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو تحكم بحت وما استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما يحتمله حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك لتبس

لتفاوت زمان التأخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل وعدم التشاغل في ذلك
ولعل الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك نفسه انه غير
مضر لان اعطاء العقل للمكلف دافع للاغراء ودلالته قرينة على ارادة التخصيص فان العقل
والشرع متطابقان يفسر كل منهما الآخر ومع عدم تعقل المخاطب فلا ريب في قبحه الآن لا يتعقل
العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم و
عدم تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تأخير البيان عن وقت الخطاب ويلزم
فيه الاغراء ويمنع قبحه كما مر واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه
اذ العام ان كان مما خوطب المخاطب من لسان الشارع مواجها الى مريدا فهامه والعمل على مقتضاه
فعلا او تعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تأخير بيان المخصص عن وقت الحاجة واما
عن وقت الخطاب فاذا اخره فيلزم الاغراء جزما لانه يحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك
الاغراء حتى يتبين له المخصص اما بذكره له قبل وقت الحاجة او احالته على دليل واصل او كتاب واما
اذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه للخطاب كالعجمي الصرف والصبي البحت فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب
عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من العالم وكذلك من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج العمل
الى الخبر به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو بالنسبة
الى زماننا على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في
لزوم الاغراء وقبح الخطاب فخطابنا هو العمل بمقتضى هذا العام الذي ابناء او سمعناه مع
ما يقتضيه سائر الادلة التي لم نعثر عليها وهي في الاصول يقينا او ظنا لا خصوص العام وهذا
المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول فخطابنا هو العمل بما نفهمه من
مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب وليس من باب الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره
ايضا وهذا الفرض الحاصل في زماننا الآن هو ايضا متحصل في زمن الشارع ايضا اذ ليس
كل احد في زمن الشارع يسمع الخطابات شفاها عموما كان او خصوصا سواء ان يراد منه فهمه
والعمل به بل الائمة عليهم السلام كانوا يرددون اصحابهم على العمل بما بايديهم من الجمع بين اخبارهم
وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة وبسنة النبي صلى الله
عليه واله وغيرها فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على عمومه ام لا في غير محل الخطاب
وما فيه معنا غير خطاب بالعام المخصوص شفاها مريدا به الافهام مع عدم اسماع مخصص

مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا
مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص زاحم اصالة الحقيقة في العام وذلك لا يوجب تأسيس القاعدة
التي بني عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب عدم الحمل على اصل الحقيقة مع انا قد اشرنا في مبحث
البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى اخر ولزوم التوقف
عن العمل بظاهر الدليل حتى يتفحص عن معارضه عاما كان الدليل او غيره من الظواهر مثل
الامر والنهي غير التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا نحو
الذي ورده المجيب بالاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ لا بد
ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان من القرائن الخارجية لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد
مجيء الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هنا التجاء بعضهم الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان
الاجمالي وهو باطل واما الجواب عن قوله ان الخطاب وضع للافادة الخ فيرد اولا منقوض بتعريف
ما يجب بيان المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظاهر **تنبيه** قد عرفت
وجوب البيان في المجمل فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من لا يريد
افهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب
ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون لارشاد الغير كمسائل الحيض للرجل
والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايضا كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد فعله
كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض ~~وقد يراد فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل~~
~~الحيض~~ بالنسبة الى النساء فوظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر في قانون
المحكم وتنبهت على معنى المأول ايضا فنقول هيهنا ايضا الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع
احتمال غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقة اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او عرفية
او شرعية او غيرهما ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المأول فهو في الاصطلاح
اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما
عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واما لفظية كحمل
لفظ الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق وكذلك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم
من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا اذا هم يسخطون فالآية رد عليهم و
ردع عما اعتقدوا وانه يجوز في ذلك بل انه تعالى يصرف في مصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع

على الأصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة مفصولة مثل الاخبار المخصوصة بالسنة والا
جماع وغيرهما وان شئت جعلت المجازات كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر
عن القرينة سواء قارنها القرينة او فارقها فمع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر
ومع قطع النظر عن القرينة ماول وهو بعيد والتحقيق ان يقال ما اقترن ان المجاز بالقرينة الدالة
على خلاف ما وضع صريح اللفظ والماول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الاية ليست بمجاز
بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل القرينة
المعرفة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي وبين يد الله
فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجملات التي لها ظاهر وتأخر بيانها عن وقت الخطاب مأولات و
كذلك العمومات المخصصة بما هو مفصول عنها واطلق عليها المجاز توسعا من اجل احتمال ان
يكون القائل اراد منها في التكلم ما ظهر وانما اخر ونصب قرينة عليها حين التكلم بها فلا
علينا ولا يجوز صرف ارتكاب التأويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يتحقق عليه دليل يترجح على
ظهور اللفظ وكما ان الرواجح متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت فمنها قريب و
منها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت القرب والبعد انما
يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين واختلاف انهم وتفاوت القراين فربما يكون اللفظ عند احدهم
ظاهرا وعند الاخر ماولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التأويل قريبها وبعيدها
في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها

الباب السادس في الادلة الشرعية وفيه مقاصد

المقصد الاول في الاجماع قانون

الإجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حجية مورده واختلف
العلماء فيه ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد
مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو اتفاق المجتهدين من
هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم
والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع ساير الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك
واما الشيعة فلما كان مراد القوم بالحجية ان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم عليه السلام
وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان ولعل ما ذكره العلامة في اوائل كتاب القواعد وغيره من ان
عصمة الامة من خواص نبينا صلى الله عليه وآله فقد نقل المحقق البهائي ره عن والده

مثل نجد رحمهم الله تعالى ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه دام التقييد
بالامر الدينى لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحضة والدينى اعم من الاعتقادى والفرعى
وقيد بعصر من الاعصار لعدم اشتراط اجتماع ما مضى وما ياتى والا لم يتحقق بعد اجماع

واما الثانى فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راى المعصوم عليه السلام فقد يوافق ذلك مع
ما حده العامة به وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع
يظهر موافقة المعصوم ع ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم او لانّ مع اتفاق
جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من نبيهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع وقد عدوا
وفاقا لاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من
انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية
الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلثة ولما كان مدرك
حجيته مختلفا بالنسبة الى مذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر
ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن راى المعصوم ع فقد يوافق ذلك
معه ما حده فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راى نبيهم المعصوم
عليه السلام ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون انا اذا اجتمع
علماء امة النبى ص على قول فهو قول الامام المعصوم ع القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها
فاذا ثبت اجتماع الامة وسيدها فاذا ثبت اجتماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم قيل ان علم انه
قال بمثل ما قال سائر الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف يعلم
انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالى والتفصيلى وكلامنا انما هو في العلم الاجمالى و ما علم
قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب كلية الكبرى في الشكل الاول فان
العلم بجسمية الانسان في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم
الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التى اوردوها
من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم
امكان لقائهم فان العلم الاجمالى مما يمكن حصوله بلا شك ولا ريب كما في ضروريات المذهب

تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقرير في حجية الاجماع التى علمت بالعلم الاجمالى ان جميع امة
محمد صلى الله عليه وآله متفقون على كذا فكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام عليه السلم

العلماء
انما يكشف بالحدس
من موافقة الباقين لهم في
الفتوى وهو لا يستلزم القطع بقول
الامام ع مع الاحتياج الى ضم قول الباقين له في الحضور
وهو لا يستلزم القطع بقول الامام ع مع الاحتياج الى ضم قول الباقين
ليكشف ذلك عن موافقة الامام ع فاقل من ان تتوى العلماء
يكون مبنيا على الظن او اليقين ولكن اذا علمنا اتفاق الجميع على الفتوى فيحصل العلم
بقول الامام ع ولما كان قوله ع ليس الا عن علم فلا يتصور كون مبنى فتوى بعض العلماء او اكثرهم على الظن
فيحصل العلم بحقيقة الدين والمذهب في المسئلة فيحصل العلم باتفاق الجميع حتى يكون اتفاق الكل

ان العلم باتفاق الباقين قد يحصل بالحدس فيمتنع كشف هذا الاطلاع عن راى المعصوم ع لان المدعى هو تحقق
الاجماع باتفاق علماء عصر واحد ... ان اتفاق علماء عصر واحد
لقطع بموافقة المعصوم ع الا بطريق اللطف وهذا التقرير ليس مبنيا عليه وان اعتبر
اتفاق جميع العلماء فهو خارج عما نحن فيه لان المقصود
الذى بنيه القدماء من اثبات راى الامام ع باتفاق جميع
علماء العصر كما صرحوا به في كتبهم الاصولية و
الفرعية ... ان المقصود هو
اثبات الموافقة بتوسط
اتفاق علماء

جملتهم وهو حجة وهذا هو الشرط اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين للجامع

العلم الاجمالي ولو بدلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى و

لعلمهم ايضا بدون مجهول النسب لك وحاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام

بينهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فهو المطلوب وكذا

ان خرج منهم بعض من يعرف شخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن لا انصاف

ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل وان قال

بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله فقولهم لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك

في الامام المنتظر وثانيها ما اختاره الشيخ في عدة بعده اوافق القوم في الطريقة السابقة الظاهر

انه ثم وافقا من اصحابنا ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر في هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك

على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو من حجة كي ان زاد المؤمنون

شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة

حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف

له مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام ومختاره فقال ح انا نعلم انه قول

الامام ع ومختاره لانه لو لم يكن كذلك لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا

فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اظهر قول

بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة المنع على ذلك القول ولا على فساده وجب

القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب ان

يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك

مقام اخر وهو فيما لو اختلفت الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا وكان

احدهما قول الامام ع ولم يشاركه احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال ومتى

اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام ع دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه

الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى

متى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يعني على النحو الذي فرضه من الكتاب والسنة

المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط

ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف في ذلك وقد اورد عليه بعض المحققين

انفراده بالقول ولا يكتب ... ذلك من الاحتجاج بالاجماع ... كتاب التمهيد ... المرتضى كان يذكر كثيرا انه لا يمتنع ان يكون هنا امور كثيرة غير واصلة الينا علمها مودع عند الامام ع وان كتمها الناقلون

ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف ... الى ان قال وقد اعترضنا الى هذا في كتاب العدة في اصول الفقه وقلنا

هذا الجواب صحيح لولا ما نستدل في اكثر الاحكام على صحته باجماع الفرقة فمتى جوزنا ان يكون قول الامام ع خارجا عن قول من

يظاهر بالامامة

ويمنع هذا الاجماع ... الظهور

لانهم لا يقدرون ... لا يمكنه

الاحتجاج باجماعهم اصلا ... تلك الجملات

كما ترى ظاهرة ... في انحصار الطريق ... عندهم

الامامية بطريقة اللطف ... ذلك مع ما رواه ...

او اقول ان العدة ... وجوب اللطف ...

الاستدلال اليه ... ان تركه ردع الامة عن الاتفاق على الباطل ... عليه

او بعض ... مع ذلك ... باظهار المعجزة ... فلو سكت ...

عليه ... الاخبار ... منها ... عن الصادق عليه السلام ...

ان ... من الايمان ...

الباب السادس

قوله وفيه نظر فان اراد ان مناط كلام الشيخ آه اقول قد ينقدح ان مناط كلام الشيخ ليس ما ذكره المحقق لانه لو كان المناط ان مقتضى اللطف الواجب هو ردع الامر عن الباطل لكان اللازم عليه ردع
سلف من انه اوجد المقتضى لان علة وجوب ردع الامة وهو وجوب اللطف لانه قد رتبها للاجماع بل لو كان ردعهم حال الاجتماع لطفا لكان حال الانفراد كذلك لان ابقاء المكلف الواحد
ايضا على الباطل قبيح وايضا ان اراد ان اللازم على طريقة الشيخ ان يكون الخلافات صوابا لانها لو كانت باطلة والمفروض ان المعصوم لم يردعهم

كما اورد الخونساري ايضا بل اكثر من تعرض لرد الشيخ الا انا قد ذكرنا ان كلامه يقول بوجوب الردع في حال الخلاف كما يقول به في حال الوفاق فلا يجال لهذا الايراد

نعلم انه ليس هناك امر لم يفهم منه زمن الغيبة وفات ان الحكم بانه قد بعد الاحاطة موقوف على عدم ردعهم

ما اجمعوا عليه

جميع ما اختلفوا فيه حقا

وصوابا فلا يلزم التصويب الباطل

٣٥٢

٣٥٣

بانه يكفي في الغاء الخلاف بينهم بان يظهر القرب القول وان لم يعرفها العلماء انه امام بل يكفي قول
نبيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية بين روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمع
وفيه نظر ظاهر اذ مناط الكلام الشيخ لبيان الاجماع على الخطاء لما كان باطلا وجب على الامام
دفع ذلك وهذا انما يبطل الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلام ان لطف يقتضى الداعي
الى نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل
ذلك علم انه راض على ما اجمعوا عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله تعالى نصبه
والواجب عليه عليه السلام الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في
غيبته ولسنا نعلم عليه السلام الامام وبهذا رد هذا القول السيد المرتضى ره وقال والا يجب
عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه و
بما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا الاستتار سبب لظهوره
انتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي
ره في التجريد حيث قال وجوده عليه السلام لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا هذا مع
انا نرى ان خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود الى غير النهاية والاقوال المختلفة
في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب
عن وجود الاختلاف في الاقوال بانهم القوا الخلاف وبينوا الها ملاحظة وهو وان كان كذلك
في الغالب لكن بعض الخلافات الذي لا يمكن الخلاف فيه لا يتم فيه ما ذكر بل يتم في الغالب ايضا
كما سيجيئ وقد ينتصر لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم اظهار الامام الخلاف
لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة
لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة خصوصا
كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت بقائهم على ذلك ~~يكون راضيا بما اتفقوا عليه~~
راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكنه دعوى ردعهم بان يظهر بعنوان
المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم وبين لهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف
كما توهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذة والقول النادر
واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية وعدم رفع الخلاف من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهد
وتقليد المقلد مع انهم او قعوا الخلاف بينهم فيظهر منهم في الخلافيات بانه راض باحد طرفي التخيير

الباب السادس

رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته فوق رتبة الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى انفاذه جميع الاحكام سيما اذا اشتبه بعضها المكلفون فلا بد من نقض العامة وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا اوضح منها في مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو لا يدل على جواز مخالفتهم بدليل دلّ المتأخرين منهم على المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في الخلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال المخالفة حديث او اية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطاء وغفلة ومع ذلك نقول بان الامام ع راض باجتهاده وبتقليد مقلده لئلا يكون اجماع هؤلاء ايضا من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذا دل عليه دليل من بعدهم الا ان المخالفة للشهرة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة وانه لا يمكن ان يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو ممنوع لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مرادك ولعل رضا الامام عليه السلام بذلك بالخصوص لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما رضاهم بعنوان مجهول لنسبة تجويز رضاء الامام ع باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذي اجتمع عليه جماعة ورضاه على هذا الاجتماع لا يسلم الا من جهة كونهم باجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا اتى دليل على مخالفتهم مع ان دليل جواب ما ذكره نشك ثم انا في غاية البعد بعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام ع لهم وكذا على قولين او ثلثة بالاخبار مثل قوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوه بان يقول يمتنع اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما اجتمعوا عليه خطاء لوجب على الامام ع ردعهم عن الاجماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام فيها مع ان مدلولها المطابقي يقتضي اجتماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام ع يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة من محققي المتأخرين وهو انه يمكن حصول العلم براي الامام ع من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكذلك يمكن العلم براي كل رئيس بملاحظة اقوال تبعته فكما انه لو فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يرون الا عن راي فقيههم ولا يتعدون عن معتقده فاجتمعوا على فتوى من دون اسناده الى فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحد منهم فيمكن حصول العلم بذلك بانه راي فقيههم

ولى فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق عليه الصلوة والسلام من قبيل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ع ومعتقده وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا يمكننا انكارها فاذا حصل العلم بانه معتقد الامام ع فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحقيقته وانه ماخوذ من امامه واذا ظهر اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد ذلك الظن فاذا انضم اليه اخر وآخر حتى استوعبت فتويهم بحيث لم يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه راي امامهم واذا انضم الى ذلك البعض المؤيدات الاخر مثل ان جمعا منهم نسبوا في كتبهم الى مذهب علمائنا وجمعا منهم نفي الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل واذا راى بعضهم او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماع فيزيد ذلك الدعوى وضوحا واذا انضم ذلك كون الطرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيحة السند فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك عدم ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقلما يوجد خبر ضعيف الا وبه قائل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا من الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجتماع هو كونه رأيا امامهم ورئيسهم الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما لا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص وخصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران والفارق ونحو ذلك لكان ذلك مكابرة صرفة لا يستحق منكره الجواب بل الظاهر ان مدارك من يدعي الاجماع من علمائنا المتأخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس الى حد الضرورة كما وصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعتين فجواز حصول العلم الحد اليقين بالنظر اولى وكما انه يجوز ان

بصير بعض احكام النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام بديهيا للنساء والصبيان
بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة التسامع
والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال
العلماء وفتاويهم في هذا الدين والمذهب الغالب في الضروريات انه مسبوق بالبديهي
النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الا
جماع عبارة عن اجتماع طائفة دل بنفسه او مع انضمام بعض القرائن الاخر على رضا المعصوم عليه السلام
بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يضره مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب
ولا العلم بدخول شخص الامام في بينهم ولا قوله ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة و
يعلم من ذلك انه لا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام في بينهم ولا قوله
بينهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر
في تعريفهم الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر اخر في افادة المطلوب فان قلت ما مثال ذلك
لا يكون الا من ضروريات الدين او المذهب قلت ان كنت من اهل الفهم والتتبع فلا يليق
لك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة يهديك الى الحق فنقول لك هل
ضرورة دلت على نجاسة الفكر من الجلاب بملاقاة مقدار راس ابرة من البول فهل يعرف ذلك
النسوان والصبيان وهل يعلم ذلك العلماء القول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر
واحد فضلا عن المتواتر فان قلت انهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد حطوت عليهم
جلا وان قلت دليلهم غير الاجماع من اية او عقل او غيره فات به ان كنت من الصادقين والا فاعتقد
بان الدليل هو الاجماع بل صدا العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك ووافقنا المنكر
على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا نهم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام
الاجماع البسيط او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا
مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من
النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات الماكولة والمشروبة وغيرهما وكذلك
البول غير الروث الى غير ذلك من المخالفات وليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم
ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد و
البول والروث وكذلك غيرهما من المخالفات وكذلك في مسئلة نجاسة ماء القليل كل من يستدل

على التنجس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة
كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض اخر مختص
ببعض النجاسات وبعض المياه كالجرة المبتنة والقربة من الماء مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة
من الامر بالصب والنهي عن الوضوء وفي الثاني من جهة الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا
يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يبقوهما
على حالهما مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا الاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين
المسئلتين وليت شعري من ينكر حجية الاجماع او امكان وقوعه او العلم به باي شيء يعتمد في
هذه المسائل فان كان يقول انهم كذا من اللفظ فمع انه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف
فلم لا يفهم فيما لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجهه على المرئة ويفهم من قوله اغسل ثوبك
دون قوله اغسل وجوبه عليها وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما ابتنى فيها من
من الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا ارتكبنا بيان المعسور او المحال وفيما ذكرنا كفاية
لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يفيده الف حكاية ثم لا باس ان نجدد المقال في توضيح الحال
لرفع الاشكال ونقول لكل طريقة احد منها بين فبعضها مما يعم به البلوى ويحتاج اليه الناس في
كل يوم او في اغلب الاوان كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة الخمس وامثال ذلك فذلك
يسبب كثرة تكرره وكثرة التسامع والتضافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم
به لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل
له العلم بان هذه الطريقة من دينهم والعمدة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون
منكر في ذلك ومخالف لهم او منكر لا يعتد به لندرته او ظهور نفاقه وعناده فهذا يسمى بديهي
الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء
هذه الامة وارباب فهمها هم المترددين عند ذلك النبي ص والرئيس الذين هم الواسطة بينهم
وبينه غالبا يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل والرجوع من يحتاج في هذه المسائل
الى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسامعهم بينهم من دون نكير
من احدهم على الاخر العلم بانه طريقة رئيسهم فكما في البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع
والتضافر بدون انكار المنكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف فكذلك
في الاجماعي الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتضافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون العادة قاضية

الخلاف لو كان فوجود المخالف لو فرض في عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي

في المعروف بان يكون بحيث يثبت عندهم غفلته وخطاؤه من اجل شبهة او لم يقفوا عليه واذ

اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه دابهم اذ لا ننكر احتمال الخطا

في مدعي الاجماع كما ستقف فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بخبر وثبات الدين من جهة

تسامع وتضافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء

وتضافرهم وهذا تسميته اجماعا ونظير ذلك في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل

دون طلب وتتبع كما لو جاء الف رجل من مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني

للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى تتبع واعمال روية كقوله انما الاعمال

بالنيات على ما ذكروه فان اليقين يكون ذلك ... مختص بالعلماء بل بعضهم لاحتياجه

الى معرفة الوسائط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهنالك النظر الى كثرة الرواة والناقلين

وثمة الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة

العامة وهو من وجوه ولنعلم اولا انه لا حاجة بنا الى التعرض الى القدح في ادلتهم التي

اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم ان ثبت ... انه حجة عندنا ايضا ولكن

لنذكر ادلتهم والكلام فيها على وجهين احدهما بان نقول الامر والنهي ... وانما تشبثوا ...

وحجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد

ابطال المستند ومن ذلك الاصل مذهبهم ودينهم فنحن نلزمهم ما ببطلان طريقتهم من جهة

حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم الزاما او بمنع تحقق الاجماع المصطلح

فيما بعد ثانيا لهم في مدة هنا سواء سلمنا مستندهم ... ام لا مع ان حجية الاجماع ليس بوفاق

بل انكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكان وقوعه وبعضهم العلم

به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في انحصارها في اجماع الصحابة او اهل المدينة

وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الايات والاخبار ونحن

نقتصر بما هو اظهر دلالة منها فاما الايات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين

له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية فانه تعالى جمع في الوعيد بين

مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على

المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا فلا حاجة الى

منهم او جميعهم

يعني سبيلا او سبيل

ذلك وهكذا وان كان سبيلا

مختلفة غير سبيل المؤ

منين في وجوه

المتعددة

ما يكون فيه

هذه السبيل اي الحكم

الذي لم يحكم به احد منهم

ان الاستدلال بالاية موقوف

على حمل السبيل على العموم وهو يستلزم ... ش

نقض بوجوه احدها ان المؤمنين اذا اتفقوا

على فعل شيء من المباحات فلو وجب اتباع سبيلهم

كان الاحد لزم التناقض لانه يجب فعله لانه يفعلوه ولا يجب

ذلك لحكمهم بانه غير واجب وثانيها ان اهل الاجماع قبل اتفاقهم على

ذلك الحكم جوزوا استنقاق في المسئلة غير جازمين بالحكم وكان يجوز

مانه يجوز البحث عنه والمجتهد اذا اتى به ما اداه اليه اجتهاده ثم انهم بعد

الاجماع قطعوا بذلك الحكم فلو وجب متابعتهم في كل ما يقولونه لزم اتباعهم في

النقيضين وهو مح وثالثها ان اتفاق المجمعين على ما اجمعوا عليه اما ان لا يكون

عن استدلال والاول باطل لان القول من دون دليل خطا فالاجماع فلو اتفق اهل

الاجماع عليه كانوا مجمعين على الخطا وذلك يقدح في كون الاجماع حجة وان كان الثاني

ان مقتضى العطف ذلك ... ان العبد في خواص المعطوف عليه وبعد تسليمه يجوز للخصم ان يقول ان القيد ...
... المعطوف عليه بخصوص قيد المعطوف عليه ... الاية نقول بوجوب ... الهدى الذى تبينه شرط في حصول الوعيد عنه ...
... الدال على احكام الفروع شرط ... الوعيد ... الرسول وجب ... ان يكون ايضا شرطا في لحوق الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين

واشبهه فلا يلزم من كونهم عدولا كون ما رأوه صوابا لانه يقتضي ان يكون اخبارهم صدقا وهو لا يستلزم الصواب
فان صدق الفتوى عبارة عن مطابقة اخباره بما لديه وان كان في نفسه خطأ فاقول ويمكن الجواب عن اصل الدليل
ايضا بان الاجماع في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة وقائل انهم فيلزم تخصيصها بمن بعده ولا يجوز تخصيصها بهم لان الخطاب
نصوص بهم
ولا يتعلق بالمعدوم اذ
يثبت حكمه في حقه بادلة اخرى ينبغي
الخطاب مع الموجود لا يقال لعله خوطب المعدوم
بوجه مجازا فهم المخاطبون حقيقة لانا نقول مع انه لا
يجوز خطاب المعدوم ولو مجازا ايضا كما يأتي في محله ان هذا ارتكاب
لخلاف الظاهر من غير دليل فالحمل عليه ليس باولى من حمله على ارادة الامة
المعصومين ... ان وصف من يوجد بعده ... صفة العدالة دون الموجودين
من اصحابه يستلزم تزكية المعدومين عليهم والحال ان الامر بالعكس فان جمهور القرون قرنه ...
ما ذكر بانه عرف سقوط ما ذكره الآمدي في دفع الاعتراض عن الاستدلال بان الخطابات الشفاهية مختصة بالموجودين
في زمن الخطاب فالتعدي الى غيرهم يحتاج الى دليل من الاشتراك وهو هنا مفقود ان الدليل هو لزوم ... الاية ...

قوله مع ان المراد بالشهادة في الاخرة كما ورد في الاخبار ... ذلك ما روى من ... ان الامم يوم القيمة يجحدون
تبليغ الانبياء فيطالب الانبياء بالبينة على انهم قد بلغوا ... بامة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون لهم ... ولا ينافيه
ما عن الاحتجاج عن امير المؤمنين ... في حديث ... اهل الموقف فيقام الرسل فيسألون عن تأدية الرسالة التي
حملوا الى اممهم فاخبروا انهم قد ادوا ذلك الى اممهم ويسأل الامم فيجحدون كما قال الله تعالى فلنسئلن
الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين ويقولون ما جاءنا من بشير ولا نذير فيستشهد
الرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم فيشهد بصدق الرسل ويكذب من جحدها من الامم
فيقول لكل امة منهم بلى قد جاءكم بشير ونذير والله على كل شيء قدير
... ان قال فلا يستطيعون رد شهادته
... ان يختم الله على افواههم
ان يشهد عليهم ...
... بالكفار
يعلمون ... ذلك في تفسير قوله تعالى ... كل امة بشهيد ... لا شهيد ... الجواز ان يستشهد
الرسل ... ولانه محمد صلى الله عليه وسلم ... يستشهد محمدا صلى الله عليه وسلم فلا يستطيعون تكذيبه ورد شهادته ...

متم غير ففيه انه كذلك لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى تنضم الى
مشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما واتحاد الاصل
عدم انضمام كل منهما الى الآخر باطل لفهم العرف الانضمام في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله
درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف الهدى
في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ومن
اقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذه جملة مما ذكروه في هذا المقام وقد
تمسك الاصحاب في هذا المقام بما لا حاجة الى ايرادها والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين
الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليها ايضا ان مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم
اتباع المؤمنين الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعة
اساسا لا يقال ان ترك المتابعة رأسا هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة
امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا
لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فانه وسط كل شيء عدله وخياره في اللغة فهم عدول الله تعالى يكونون معصومين
عن الخطأ فقولهم حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطأ عنهم مطلقا وهو باطل وما
يقال ان ذلك انما اجتمعوا الامر ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله
لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فكذلك الامة
مع ان المراد بالشهادة في الآخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل
فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية
فتويهم فالآية متشابهة الدلالة فالاولى ان يقال المراد بهم الائمة كما روي في تفسيرها ومنها
قوله تعالى فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق
وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من جهة
ان عند كل منهم ما يكفيهم من الدليل على مطلبه من عقل ونقل مع ان عموم الجمع في قوله
تنازعتم فيه منع اذ اريد به المجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الآية على عدم
حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة وهو قوله صلى الله عليه وسلم
لا تجتمع امتي على الخطأ وفي لفظ آخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطأ ومنها قوله صلى الله عليه وسلم كونوا مع الجماعة
يد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها وتواترها فاحتمل في الحمل لها بلا يمكن التمسك

بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي يتوادونهم عليه فضلا عن فقههم ولم يثبت دلالتها على
القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا مع دلالتها اما اولا فلان
من الاجماع هو التجامع الارادي لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع
اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجماع رايهم على سبيل اطلاع كل منهم على راي الاخر واختياره
موافقة الاخر وتبينهم بالاجماع المركب او بعدم القول بالفصل ونحوه او واضح الا ان
مرادهم اثبات الحجية في الجملة المعتبر وبه بطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان الام
جنسية لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس
الخطاء وهو قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر وذلك وذلك
عصمتهم ولا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب وجود الامام المعصوم
من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي ره عن صاحب المحصول
وهو نسبه فيه الى اكثرهم ويجيء في مسئلة تعاكس شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه
الدلالة على القول بجنسية اللام بان يقال يفهم اتحاد الفرد من لفظ الاجماع لا من لفظ الخطاء
فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطا بان يختار واحدا منها كالزنا مثلا فاجتمعوا عليه
فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيجيء من باب النكرة
المنفية مفيدا للعموم لكنه ايضا مخالف لظاهر اللفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول
بكون الاجماع بمعنى التجامع الارادي ان اجتماع الامة لا يحصل على ما خطائيته ثابتة قبل
الاجماع فالغرض نفي اجتماع الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس
بخطاء وظاهر الاول ان المعتبر في الخطاء كون خطائيته ثابتة قبل الاجماع فالغرض نفي اجتماع الا
على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجتمعوا يكشف عن انه صواب وليس بخطاء وان قلنا بكون
الالفاظ اسامي لما هيات النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناه ظاهرة في
مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويفيده ايضا ما رووه من قوله صلى الله عليه وآله لا يزال طائفة
من امتي على الحق حتى تقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفيه اجتماعهم على الخطاء انما هو لاجل
انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقوله
اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان
حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا الا انه اجماع من حيث انه اجماع وقوله
لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء مع ما فيه من اكثر ما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهر مقبول

كانوا هم المراد مع خلاف الظاهر فقد عرفت انه يلزم محذور اخر وان كان المخاطبون بقوله تعالى كنتم وان زعمتم ان المراد
فالاية تابعة بوجوه ظاهرة فالمصير اليه دون دليل ليس بالا من التأويل بل يقوله الامامية ايضا هم الذين يكون المراد
او الامر ان الائمة من اهل البيت بالموفق بنورانية يعلم ان الاية ظاهرة فيما ذكره في جملة الايات التي استدلوا بها قوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وجه الاستدلال ان الالف واللام اذا دخلت على اسم الجنس
فالظاهر منه الاستغراق فيدل على انهم يامرون بكل معروف وينهون عن كل منكر فلو اجمعوا على شيء يمتنع ان يكون خطاء والا لزم
الامر بالمنكر والنهي عن المعروف وايضا وصفهم بالخيرية فلو اجمعوا على الخطاء لم يكونوا خيرا وفيه ان الاية تدل على ان
لا ينفعكم وجود هذه الصفة في كل واحد واحد والواقع بخلافه ولا ادلة على حملها على الجموع على حملها على ارادة الائمة المعصومين
وذلك ان صيغة الجمع لا يخاطب به الواحد قلنا يجوز تعظيما وايضا يجوز ان يكون المخاطب مع جميع المعصومين الموجودين
حال الخطاب
والمعدومين في تبيين
ان يفعلان كذا سلمنا ان المراد
المجموع لكن نمنع كون المفرد المعرف باللام
مستغرقا سلمنا فيلزم ان يكون مجموع الامة امرين بكل
معروف ناهين عن كل منكر والحال انهم ليسوا كذلك والا وجب امامهم
في جميع الاحكام سلمنا لكن كونهم امرين بالمعروف وناهين عن المنكر لا يستلزم
كون ما امروا به ونهوا عنه صوابا لان المعروف والمنكر بعينه قال على ما ادى اليه اجتهادهم وفوز
الشرعية وان لم يكن في الواقع كذلك فيحكم ح ان يجمعوا على ما ادى اليه اجتهادهم فيكونون امرين بكل
وناهون عن المنكر وان كان خطاء في الواقع ولا ينافي ذلك خيريتهم ايضا وهو ظاهر سلمنا لكن الاية خطاب لمن
والشرفاء منهم الا غيرهم يحتاج الى دليل وهو مفقود ومن الايات المستدل بها قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا
وجه الاستدلال ان الله تعالى نهى عن التفرق ومخالفة الاجماع تفرق فيكون منهيا عنه وهو يستلزم كون الاجماع حجة لكون المنهي عنه مخالفة الاجماع
اولا ان الظاهر المتبادر من عدم التفرق في الاية التفرق عن حبل الله كما يظهر من ملاحظة نظائره فانه لو قال ادخلوا
البلد جميعا ولا تفرقوا لم يفهم منه الا النهي عن التفرق في الدخول والاولوية ان ليس من التاكيد لا تقادم
ظهور الكلام عرفا وثانيا ان المخاطب هو الصحابة لانهم الموجودون حال الخطاب فلم يثبت النهي
عن التفرق والتعدي الى غيرهم يحتاج الى دليل وهو غير موجود واثبات بالاجماع
اجماع المركب فرع حجية الاجماع فمع ان الاجماع في زمن
النبي صلى الله عليه وآله لم يكن حجة اتفاقا فلا يتعدى اثبات حجيته
من بعده بالاشتراك لعدم
ثبوته في الموجودين
فلا بد
من تأويله الى معنى اخر وهو ما ذكرنا من النهي عن التفرق عن حبل الله وهو الاسلام او الحجة على اقوى الاحتمالين وثالثا ان التفرق
لو كان منهيا عنه مطلقا لزم ثبوته في المسائل الخلافية وفي كثير من امور المعاش وغيرها من الامور الدنيوية والحال ان التفرق فيها ليس
منهيا عنه اجماعا فلا بد ان يحمل النهي على التفرق في الكلية بتقييد الاية بما ادعى التفرق عن حبل الله بقرينة السوق ومع الوهن
لا تدل على المطلوب فان قلت ان الاية مخصصة بكونها في التفرق فيكون في الباقي على حجيته لان العام بعد التخصيص حجة في الباقي
قلنا هذا معارض باحتمال ارادة التفرق عن حبل الله فان قلت انه مع ارادة العموم لا يحتاج الكلام الى تقدير لان المقصود النهي
من نفس التفرق من دون تعلق ارادة بما يتعلقه من عموم او خصوص وانما جاء العموم من ورود النهي على الجنس بخلاف على
ارادة الخصوص فانه يحتاج الى التقدير والتخصيص الى ما منه قلت نعم ولكن لا يلزم التخصيص المستلزم لاخراج اكثر الافراد فانه لو قيل
بجوازه فلا شبهة في مرجوحيته بالنسبة الى التقدير فتأمل ان الشبهة في الصحيفة ١٣ ان ثبتت دفيه اولا منع صحتها وتواترها
او اتول ان بعض علماء العامة كالغزالي في رواية وغيره ادعوا تواتر هذا المعنى والمنصف يجد كذب هذه الدعوى كما اعترف به
محققوهم وبعضهم منهم القاضي عبد الجبار في حكي المغني ومنهم الغزالي على ما نقل عن كتابه المستصفى المسمى بالمنخول حيث قال انه لا مطمع في
اثبات حجية الاجماع من مسلك عقلي اذ ليس فيه ما يدل عليه ولا من السمع اذ ليس فيه خبر متواتر ولا نص كتاب واثبات الاجماع

الحجة لا يلزم منه لا يجوز سهوا فان الآية باطلاقها لتشمل متابعة وجوب اجماع العوام وغير المجتهدين سلمنا كون المراد السواد
ان يعظم من العلماء فالمقصد منه اتباع العلماء كما هو ظاهره او من غيرهم فالاول يستلزم وجوب اتباع الاكثر في المسئلة
الخلافية وان كان غير صادق لان العلماء يسوا باكثر من غيرهم بل يمنع عادة ذلك فلا يكون مما نحن فيه من الاجماع والتكليف بما دليل
بلا دليل باطل

واما الثاني والثالث فالنظر
فيهما ايضا اظهر والتوجيه في الاجتماع والتفرق
النفرة والاعتزال ويحتمل ان يكون المراد من الجماعة فيهما
صلوة الجماعة فانها كثيرا ما يطلق عليها فيقم سقفا الا انها لا دلالة
على حجية اتفاق المجتهدين في حكم شرعي لان الجماعة اعم منهم ومن غيرهم والاجماع عليه
انه من الحكم الشرعي وغيره والتخصيص يحتاج الى دليل لان الاول منهما يدل على اداء
ثلثة ما حبث اثنان في جانبا وقريب مطاوعة الثلثة نظرا الى التعيين بقوله فان الشيطان مع الواحد
مع انه لا يقول به الخصم والخامس اعتبار اثنا عشر فالنظر منها هو النهي عن تفريق جماعة المسلمين ومادة
استيلاء ...

فان قلت ورد ببعض تلك الروايات بوجه آخر لا يمكن حملها على ارادة الامام المعصوم حيث روي لا تزال طائفة من امتي
على الحق وفي رواية اخرى لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين وفي اخرى لن تزال قوم من امتي على ظاهرين على
الناس وفي اخرى لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم حتى يأتي امر الله وهم كذلك وبهذا
المعنى اخبار اخر ايضا فانه لو كان المراد من الطائفة الامام المعصوم لم يجز وصفه بظاهر
كيف والائمة المعصومون مغلوبون غالب قلنا اولا ان المراد من الظهور
ليس الغلبة بل التبيين والابراز وليس ابحار في قوله على الحق متعلقا
بظاهرين حتى يكون ظاهرا في الغلبة بل لفظ ظاهرين حال
من طائفة والجار متعلق بمقدر وشهيد
لظهور ذلك في الخبر الثاني
فهم لا يخشى ذلك
وفي الثالث والرابع لكون لا دلالة فيهما على المطلب ... المعصوم ليس بظاهر ... لانا نقول ...

في الاجماع

... عند نا والمجتهد مثل هذا الفتح من الله تعالى ولكن
لا ينبغي صدوره عن الخلق ويظهر الكلام في الباقي مما قررنا ما الادلة العقلية التي اقاموها على
ذلك فانهم قالوا بان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان
العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد
تواطئ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بانهم في ذلك فيكون
مقتضاه وهو خطاء مخالف الاجماع حقا فهو يقتضي حجية ما علية الاجماع وهو المطلوب
اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى وامثال
ذلك وثانيا ان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه
كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتمييز
اجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لآحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيل
ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفائه ظاهر وقد يعترض
بان الحاجة في هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم
وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب بان كل المجمعين ليسوا بقاطعين على خطاء
مخالفهم بل ربما يكون كل حكم منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم لمن
الكل لذلك قال في الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف
واعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع ورد بان وجود الاجماع
الخاص دليل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها كما ان حجية الاجماع
موقوفة على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص يتوقف على حجية مطلق
الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات واقول ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع
هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل صرح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لانه
ان كان من العلماء المجمعين على القطع بتخطئة مخالف ولم نمنع حكم العادة على ما
ذكروه ولو فرض موافقة مخالفيه ما اشتمل على الامام المعصوم فلا ريب في حجية ما ذكروه
ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم او علم
خروجه من الاجماع الذي يخطئ مخالفه فلانم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة
المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم منهم نقول ان كان موافقة الامامية في القطع في تخطئة

بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون بحجية الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالفه للاجماع
المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة بذلك وبدونه فنمنع ايضا حكم العادة على ما ذكروه ونظير
ثمرة هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكونه اعتقاد
الامام المنتظر فيهم وكذلك في عصر النبي صلى الله عليه وآله مع فرض عدم معصوم آخر حال
الاجماع لا يحتمل ذلك عندنا ايضا مع ان القدر المسلم ايضا في قضاء العادة على ما ذكروه
وهو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بخطئة مخالفه والجواب بان الدليل
ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فانهم خطاؤا المخالف مطلقا لا يخفى ما فيه
فان دعوى كونهم قاطعين بخطئة المخالف لا يتان تكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في
ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص
مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة ح على ما ذكر
غير مسموعة نعم يمكن ان يقال يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة
مط وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل ما تشقل لو تمت فلا يضرنا بل ينفعنا فلو لم يسعنا
يتم فيضا لا يخلو من تاييد لاثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في
حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا ايضا من التشكيك في
الشبهات التي اوردوها في المقامات الثلثة المتقدمة ونجيب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه
وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقضي بنقله عليها فلو
كان لنقل ولم يحتج فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه
لامتناع القرائح وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء
وما ذلك الا لاختلاف الدواعي ويدفع حكم العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى عنه
هو الاجماع ونقله ايضا لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفايدة في تعدد الادلة سيما مع كون
العقليات منقا ونشه في مراتب القطع ويمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح
الدلالة معلوم الحجية مع انا سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها
ما ذكروه في نفي امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق
الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال اخفاء بعضهم لئلا يلزمهم
الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في المطمورة او كذبه في قوله

دليكه امع ان العبرة بالراي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع من
الآخر ومنها ان هذه شبهة في مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان
رايهم وجوب الصلوة الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان رايهم حلية المتعة
ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم برايهم على سبيل البديهة فكيف لا يمكن حصول اليقين
بالنظر مع ان مرتبة البداهة متاخرة عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة بالا
جمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك الا امر عقلي حتى يقال
ان الاجماع باجماعهم انما هو بحكم العقل بان العقلاء يجتمعون على ذلك لاجل عقلهم مع
ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكروه
في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة مثل قوله تعالى وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَإِنْ
تَنَازَعْتُمْ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ فظهر منها ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة
وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيان غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ولمنع
قوله تعالى وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين
من الخاصة فهو امور الاول انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو
الشبهة التي اوردوها على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى
فان للاجماع تاثيرا واضحا في حصول الاعتماد بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان
المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رايه
وقوله وجوابه انه قد لا يمكن الوصول الى الاخذ منه ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورايه وقد
بينا امكان العلم الاجمالي كما لا يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم برايه في زمان حضوره
بسبب اقوال بعضه كما يمكن صيرورة الحكم بديهيا في زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ومن
ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية الا
جماع ونفي ادلة حجيته كالنظام وغيره مع ان العلماء الشيعة المعتنى باقوالهم لم يختلفوا في حجيته و
كذلك المحققون من العامة ونسبه بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء او اشتباها
لفهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مطلقا ان وجود الخلاف
لا ينفي الحجية وكذلك اختلاف مدرك الحجية كما يلاحظ في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود
في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف في كثير من
الاجماعات وفيه ان ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يتم على طريقة العامة

مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ع ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب بل ولا المجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا بحيث حصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره مع عدم الاطلاع على الاجماع اذ لم نقل بان كل اجماع تحقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها نظري يقيني للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض الاخر ومرجوحا عند بعض اخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظر والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد ره قال بجوازه ولا ريب في ان الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قرائة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قال بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق ره جاء فيه وهكذا او لا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فيتحقق الاجماع في كل واحد منهما الا بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني او ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم ولا القول بان الاجماع المتحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد له مخالف نعم لا نضايق من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما ان الغفلة والاشتباه والخطا بطلان اصول الدين والعقليات مع حصول الخطاء فيها من كثيرين ووجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه مع انه ممنوع لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكذلك تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العلم عن اصالة العموم وكذلك المخالفات الواقعة في ساير المسائل في العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم

تنبيهات الاول انا قال بعض المجتهدين يقول

وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهبنا في غير المعصوم والاخفا خوفا للفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك في وقايع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة

الثالث قال في المعالم الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا او ما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام ع كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله عليه السلام مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ ره الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث تعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض علما اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي اخترناها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام ع الى زماننا هذا ابيت عنهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بان المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وساير المخالفين لو كان قول في المسئلة من علمائنا لنقلوه واذا انضم الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا ساير القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونها اجماعيا بمعنى كون اجماعهم كاشفا عن موافقتهم لنبيهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصلنا لظهر عدم دلالته على المطلوب ولم يعتمدوا على ما صدر من المعصوم من قول وفعل وتقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها وجل الفقه بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاتي او قبح ذاتي فلا اشكال في كونه متبعا سواء انعقد عليه الاجماع اولا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقتضي بعدم اتفاق اداء هذا الجم الغفير المخالف المذاق في المباني المشربة على دليل واضح عندي الماخذ كما اشرنا سابقا باصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان ماخوذا من النص فهو المطلوب نعم يظهر الاشكال فيما لو استدلوا بعلة غير معلومة للخفاء

كما استدلوا في لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع
اليمين بانه لو قدم اليمين ويعت ملغاة بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يقرب
بان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق اخر على امر شرعي حيث كون وهو اليمين متلبسة بوصف المتممية
ولازمه التاخر فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا حصل من التتبع
اجماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى
الاجماع ان هذه العلة غير واضحة الماخذ ولا دليل على حجيتها لامكان دعوى الاجماع
على اصل العلة ايضا نعم على ما اختاره من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في مثال
هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا ان يؤول كلامهم بما ذكرنا سابقا من
ان يراد من حصول العلم باقوال العلماء حتى الامام ثم العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفع
فايدة الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة ذواتهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا
لو شاهدهم ولقيهم وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان النزاع في
انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول امكان العلم حصول بالبديهي بسبب التسامع
والتضافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين المدققين وبالجملة
فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم
بكون المسئلة اجماعية بسبب القرائن والتتبع التام ويختلف العلم الحاصل في اليقين ومراتبه
والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما
بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما بينا يرجع كلام العلامة ره في جواب ما نقله
في المعالم من بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا
ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتضافر الاخبار عليه وحاصله
انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع
والتضافر ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل بالتعيين اصل الاجماع من الزمان السابق
الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم ره عن مراده واعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما
ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة ره ادعاء حصول
العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام
الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى

ظهر صاحب قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب الخ لانهم عدول ثقات وادّعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امامه بلا واسطة مع ان ما ذكره موافقا للشهيد ره من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف وهم امناء الائمة ونواب الائمة ع ومتكفلوا ايتامهم الورعون المتقون الحجج على الخلق بعد الائمة وهل هذا منهم الا تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجماع الكاشف عن راى امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفلة والاشتباه عليهم لا نمنعه واحتمال الخطاء لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر بعد جواز الاعتماد على الظن الحاصل بلوم براجح ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباههم في حدس وكذلك لا وجه لسائر التوجيهات التي ذكره الشهيد ره في الذكرى ايضا من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ ره وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يدعى من الاجماع الذي يدعيه مطلق مصطلح المشهور كما سنشير اليه او اراد والا جماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة ع او تاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلل في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات الباطلة في نفسها

الثالث قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن راى الامام فاما الفتوى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام ع فهو ليس باجماع جامع وما قال الشهيد ره في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظاهر وقوفهم عليه وانهم لا يقرون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت فيبقى قول اولئك سليما من المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه رحمه الله عند اعواز النصوص

الباب السادس

اعوان النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة نزل فتاويهم بمنزلة رواياتهم هذا
مع ندور هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال في المعالم
بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمّن
معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا ولا يؤمن الخطاء بما مر من الظنون اقول ويجيء
منه في مباحث الاخبار استدلالا بما يدل على كفاية الظن مع انسداد باب العلم والآ
ان ما ذكر من الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما
اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في الذكرى **الرابع** قال في
الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية
فهو قريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى آخر ما
ذكره ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى
اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان كون الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى
من الظن الحاصل من مخالفهم ولما كان المفروض في المسئلة السابقة عدم العلم بالمخالف لم يتعرض
لذلك وما ذكره ره قوي ويؤيد قوله ره خذ ما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان
المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه
او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة
كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل يتقوى
حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول سيما اذا كان الدليل الذي في طرف المخالف
اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف
الآخر ثم ان صاحب المعالم ره اعترض على الشهيد ره بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل معها قوة
الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشهورا في كلام الاصحاب
حدث بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء
المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما
دروا ان مرجعها الى الشيخ ره وان الشهرة انما حصلت بمتابعته نقل عن والده ره تأييدا لما ذكره من كلام
بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل
ما نقلنا عن الشهيد ره فيما لو لم يعرف خلاف للجماعة ولم يظهر مستند الحكم فان ذلك في المقام

ويمكن دفعه بان
الذي يقوله القائل اولا
حاصله انه ليس دليل حجية الشهرة دليلا
لفظيا يشمل جميع افرادها بظاهر اللفظ حتى يقال
ان من جملتها الشهرة على عدم حجية الشهرة بل انما يدل عليها حكم
العقل بحجية الظن بعد انسداد باب العلم وهو متحقق بالشهرات الفرعية لا في
الشهرة الاصلية لانها لا تفيد الظن حتى تشملها ادلة حجية الظن المطلق لان مبناها

لم يظهر مستند الحكم ولا بأس ح بتتابعهم لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي

واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف
وان ابقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع نقصه بجعلهم بحضرة التقليد
على المجتهد فهو جرم عظيم ولا ريب انّ ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا
بل اكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب
الشيخ كثيرة وفتاويه في كتبه مختلفة بل ربما في كتاب واحد فتاوى مختلفة فهذه الشهرة حصلت
في اي موضع وتبعية اي فتوى من فتاويه وتقليد اي كتاب من كتبه اذ قلما يوجد قول بين الاصحاب
والا للشيخ موافقة فيه فربما انّ الشهرة فتويه في النهاية وخالفت فتويه في المبسوط وربما
كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف هكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرائب بحيث لا يحتاج
الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب النهاية فسائر كتبه متأخرة عنه وهي اولى بالاعتماد
مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف والمبسوط وان كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية
وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم وان كان يمكن
لترجيح الشهرة بين المتأخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تأملا فرب حامل فقه الى من هو
افقه منه فعلى المجتهد التحري والتأمل وملاحظة رجحان الظن بملاحظة المقامات وقد وجدنا
المقامات مختلفة في غاية الاختلاف وترجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى
وتارة وجدنا مشهورا لا اصل له واخرى وجدناه مستقلا في الحكم ومحلا للاعتماد ثم ان هيهنا
كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها
وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول القائل هو حجية الشهرة في
مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة
فيه ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق
ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الائتمان على الخطاء في الظنون
وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه
الدليل كما سيجيء والعلة المنصوصة وغيرهما انما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي
اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور

الخامس

قد يطلقون الاجماع على غير مصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت

العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على روايات فلان وفلان وهذا الخبر كاشفا عن قول الحجة ولكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون **قانون** لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول الزايد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة تواردِ حكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع بحسب اقوال الامة ثم حكم اخر من اخر وقد يحصل بملاحظة توارد حكمين من فريقين على موضوع واحد منها على موضوع كلي ثم حكم موافقا لاحدهما في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم اخر موافق للاخر في البعض الاخر من تلك الافراد من فريق اخر مثال الاول ان القول من الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان المشتري اذا وطي الجارية الباكرة ثم وجد بها عيبا فقيل يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيبوبة والبكارة فالقول برده مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثالث ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر فمن قال بوجوبه في المرأة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل به في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذلك مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا قولا بالفصل وقيل لا يجوز القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون انا لم يفصل الامة بين مسئلتين في الحكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب ومن امثلته ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل فقد يتصادقان من الجانبين فمادة الاجماع هو مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجهر في ظهر الجمعة ورد الموطوئة وامثالهما واما من جانب القول بالفصل فامثلة كثيرة يتضح في ضمن ما يتلى عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم نجد التصريح به من كلامهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعد ذلك في كل الاحكام او بعض الاحكام تلك الصور مثل الاولى ان يحكم الامة

كل واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه الماكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك وكذلك سائر احكام النجاسات فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقات البول مع كون الحكم واحدا ايضا فهذه في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس هنا اجماع مركب في مواد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذلك بنجاسة القليل الذي دخل فيه التجاجة التي وطات العذرة وكذلك غيرهما من افراد الماء القليل واقسام النجاسة والاخر يقول بعدمه بينهما في شيء من افرادهما وهذا ايضا من اجمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب في ذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة **الثالثة** ان لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه والاتفاق عليه على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاشبهها ذيتها بتعين فيها حكم بحيث ينعقد اجماع بسيط او مركب سواء كان في اوائل الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص وبعد استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من جملتها من اجل ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات فبعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التذكية في الفارة لكونها منها وقد ثبتنا جوازها فيها وهكذا امثال ذلك ايضا كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العمة وزث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثله زوج وزوجة وابوان وامرئة وابوان لمن قال للام ثلث الاصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس اخر وان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة ره الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او فتله ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه

وهو ظاهر البطلان قال في المعالم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام ع مع احدى

الطائفتين قطعا اقول وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام ع عن القولين و

المفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد

فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب بمعنى ما علم ان قول الامام ع لا يتجاوز

عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام ع يقينا فهذا هو

الحق الوجه فيما اخترناه من المنع مط واما العامة فاكثرهم قد وافقنا على ذلك وذهب الا

قلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان شيئا متفقا عليه

كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا او نحو

مثل قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فيهما مسئلتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى

بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون مط بانهم اتفقوا على عدم

التفصيل في مسئلة العيوب ومسئلتي الام فالمفصل خالف الاجماع ودفع بمنع اتفاقهم على عدم

التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل وانما الممنع مخالفة ما قالوا

بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ونحو مسئلة قتل الذمي وبيع الغائب اعترض بان من قال بالايجاب

الكلي في مثل مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان

التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم بطلان قوله الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان

التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيتين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا

ولا يخفى ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم

كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما مر لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان

المركب من حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقة بل الجزئيتان كل

منهما مسئلة براسها اتفق للقائل القول بهما مطلقا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب

فلا دلالة في احد من القولين الا على بطلان احد من الجزئيتين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان

كل واحد منهما ولقد قيل من ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا بصريحه

التفصيل ينافيه ففيه ان اللازم لقولهم انما هو نفي اتحاد الحكم في كل الافراد لا لزوم نفي القول

باتحاد الحكم في كل الافراد بل لزوم نفي القول باتحاد الحكم في كل الافراد ومما يفيد فتحقق الاجماع هو الثاني

لا الاول سلمنا لزوم الثاني ايضا لكن اللازم من القول باتحاد الكلي في الحكم القول ببطلان القول

القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالآخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الأفراد لا بالافراد بشرط تركيبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت المتيقن من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالة انهم المقصودة لا التبعيات وادلتهم التي اقيمت على ذلك انما ينصرف الى ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض في مسئلة غير ما اخطأ فيه الآخر فلا ينفي اقول وقد مر ما يخدش في هذا الكلام وما يصلحه في خصوص الاستدلال بقوله لا تجتمع امتي على الخطأ بحمل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث فيها بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك مانع الاجماع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام ومخالفة ابن سيرين وتابعي آخر وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان فيما من الجانبين ما لم يكن فيه مخالفة الاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب بان الظاهر انه مما اتحد فيه طريق المسلمين الاولين يمنع عن ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة

قانون اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما قطعي او ظني يرجح على الآخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى المقتضي الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ ره في العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح الاول القول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني واعترض المحقق ره بان في التخيير ابطالا ايضا لقول الامام ع لان كلا من الفريقين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الآخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق للعمل في الجاهل بالحكم الاول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الآخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويز العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد الغير من تقليده

وان علم خطاؤه في المسئلة بل الهان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ويرخصه فيه
فان الترخيص في التقليد غير امضاء نفس الحكم واظهار الرضا به بالخصوص ثم ان فرض
اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالترجيح
بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع ح على ما اجمعوا عليه واما على مختاره
من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو بناء في البطلان
وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لجهالة قول الامام ع بخصوصه وبعد انعقاد
الاجماع يتعين قول الامام ع ويظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور
البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت اخر ولا يجوز تعاكس الفرقتين
عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم ع عن قوله اللهم الا اذا كان القولان منه وكان احدهما
من باب التقية وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس
بقوله صلعم لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجتماع على جنس الخطاء
فان من عدل الى الخطاء عن قبل فقد ارتكب الخطاء اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد عدولها عن الصواب
الى ذلك الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على عدم
على لزوم عدم خلو الزمان عن المعصوم ع لان ابان كل واحد من الامة خطاء وان كان خطاء
كل واحد منهم على غير خطاء الاخر لا يوجب اجتماعهم على جنس الخطاء فلا بد من معصوم حتى يصدق
عدم الاجتماع على الخطاء ويؤيده قوله ع لا تزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كلمة لا تزال
كلمة طائفة ضمير الشان **قانون** الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر وخبر
الواحد حجة اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم
او فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده على طريقة المشهور او على نفس اعتقاده على الطريقة
التي اخترناها فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم ع اخبارا ناشيا عن علم فهو نبأ وخبر واما الثاني
فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يفيد كونه مفيدا اصطلاحيا والثاني
انه خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال باية النبأ واما اية النفر فهي ايضا دالة عليه كالخبر
لان تحصيل المعرفة بالتفقه والاخبار به انذار والاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان
بالنسبة الينا منقولا فالتمسك به دور ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا
النبأ الذي هو مدلول التزامي للاجماع الذي نحن نتكلم فيه والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد

٣٨٧

العلم لانحصار الطريق في الظن فلا اثر عليه واضح لان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن
خاص اقول ان انسداد باب العلم لو سلم فانما هو مسلم في الاحكام لا الادلة واسنادها
ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظن المنقول بخبر الواحد اذا كان حجة فالظن
المنقول به اولى وسيجيء الكلام في توضيح هذه الاسناد الآتي اجيب عن الاول بان الاطلاع على الا
جماع امر بعيد فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من جهة ذلك التساوي
ايضا وعن الثاني بانها لا يفيد الا ان الظن كما هو معتبر في الاصول اولى واحتمال الخطاء في
مدعي الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة وا
والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع
خال عن اكثر ما ذكر فيبقى مرتبة العلم مرجحا ودعوى لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل
وقد مرت الاشارة اليه وسيجيء والحق ان المقامات تختلف في الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول
يقدم على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية واحتج
المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل خرج خبر الواحد بالاجما
والاثنين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل يعني انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر
الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس بحيث قول ما الا
فقد ذكرنا انهما تشملانه ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فهو لا يدل
على حجية الخبر مطلقا ايضا بل غاية ما ثبت هو اخبار الاحاد مع نسبة تداولها بين اصحاب الا
ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط وامكان حصول
القرائن على صدوره من الامام وقلة الاختلال من جهة النقل بالتقطيع وساير التغير فانه كذلك
بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض التفاوت
حاله بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى النقل بعلم دعواه ولا وقوعها الاشط
العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة ثم لا يثبت الاجماع على جواز العمل به في زماننا ايضا فانقول
في غالب اخبار الاحاد في زماننا نقول في الاجماع المنقول فان اردت انه ان جواز العمل على الظنون
التي يحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من
الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه تحمل في سبيل العمل بظواهر الايات ايضا كذلك
اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الاية حجة هو منفهم المشافهين وتحصيل منفهمهم يحتاج

٣٨٨

ثمة حاشية جاء العلم بمقالة المعصوم ثم ... ان الاجماع ... مقالة المعصوم ...
كان ذلك لكون ... الاتفاق ... لمقالة المعصوم ... الاتفاق ...
ومع ثبت ذلك كشف عن مقالة المعصوم ... الاجماع ... مقالة المعصوم ...

الاستعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد منها وبالجملة من
تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا بالظن ثبت حجيته من اجماع
او دليل قاطع اخر مجازفة فاذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد
الظن بل ربما يفيد لنا ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الاية ايضا فالايات والاخبار الدالة على عدم
جواز العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر
الايات نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار هو منه من باب ضروريات المذهب فهو
انما خرج بالدليل فالمقتضي للدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذهبنا سابقا
الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم
الاغلب فان كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوايل الكتاب ثم ان الاشكال في
الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من مدعيها كما مر الاشارة اليه فقد ظهر
لك الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع
الخطاء من المدعي ايضا في استنباطه ايضا لا ننكره وكم من هذا القبيل في اخبار الاحاد مع
حجيتها فكذلك التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة و
النسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجية ماهية خبر الواحد فكذلك
فيما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطاء والخطاء في
القطعيات في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب المعقول يدعي ان الجسم بعد الانفصال هو
بالبديهة والاخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات ومخالفتها مبني على ذلك الا ترى
ان السيد ره ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ ره الاجماع على خلافه فوجهه
ان السيد كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقايد وانضم الى ذلك في نظره قرائن
اخرى وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون عدم جواز العمل به مطلقا اجماعيا والشيخ ره الى طريقة
الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون جواز العمل به اجماعيا وكما ان
سبب حصول الاختلاف من جانب الشارع مما في الاخبار كما صرحوا عليهم السلام به فكذلك
فيما نحن فيه فربما انعقد اجماع على مستند صدر قطعا من الامام ع وانعقد اجماع اخر على مستند اخر
بعينه صدر عنه عليه السلام قطعا وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المخالفة
من الاحكام عنهم ع ظاهر من جهة التقية وغيرها فلا مانع من رجوع المدعي عن دعواه ايضا

من

من جهة هذه الامور نعم ههنا كلام اخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ ره وبنى
عليها من الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام ع للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على
الباطل لوجب على الامام ع ردعهم عن الضلال بنفسه او بغيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها
فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تفرقون بينها فاذا كان الاجماع المنقول
من مثلهم او محتملا لكونه مبنيا عليها فلا يكون اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه
وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف
عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المدعي واعتقاده في العدالة
وسنجيب عنه في محله انشاء الله تعالى نعم فاقول في دفع الاشكال هنا لا بد على ما ادعاه غير الشيخ وهم الا
كثرون بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة المدخولة بل بعضهم
بان الاتفاق كاشف عن قول الامام ع وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب
والاجماع الواقعي عنده ايضا هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في
مواضع نعم ذكر ذلك ايضا في طريق معرفة قول الامام ع حيث لم يوجد للامامية مخالف في الحكم
ولم يعرف اتفاقهم ولم يعرف موافقة امامهم لهم ايضا فقال من عدم ظهور المخالفة يعلم انه ع راض
بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور بنفسه او بغيره وردعهم عن ذلك وكذلك لو كان بينهم
قولان لم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته ع لهم فقال ان هذا يدل على ان الامام ع خيرهم
بين القولين والا لظهر واقامهم على الحق فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا او اتفقوا او اطبقوا
على كذا او هو اعلم مما يذكره في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم والعلماء
عليه فان اتفاق الكل واجماعهم كاشف عن راي رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه
في الاجماع فالظاهر من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المشهورة بين العلماء ان
يبين ذلك فان نقلهم الاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد
اصطلاحه تدليس منه فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكرنا نظير ذلك
في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر حال المدعي انه يذكر في كتابه ليكون معتمدا للكل ممن يجيء
بعده فانه اذا قال فلان عدل لا بد ان يريد منه العدالة التي تكون كافية عند الكل مع ان الغالب
الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الا
طلاق في الغالبة مع ان حصول مقام لم يعرف في الامامية مخالف في الحكم ولم يتوقف تحقيقا الظاهر

المخالف قلما ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام ثم من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات

الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ره ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا

لو لم يصر اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا قد يمكن الاعتماد عليه فليحمل الاجماعات المنقولة

على قسمين وذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول راسا وههنا اشكال اخر ايضا وهو ان

بعضهم يعتمد على الاجماع الظني بمعنى انه يدعي الاجماع بمظنة حصوله واخرون لا يعتمدون الا

على القطعي فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول

او الثاني وفيه ايضا انا لو سلمنا انهم يعتمدون على ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما هو مصطلحهم

ومصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم فيحمل اطلاقها عليه وكل ما كان من

قبيل الاول فيصرحون بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون الظاهر انه اجماعي ولعله اجماعي

وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او انه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب

انها صريحة في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافي

عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول ظنيا

الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجهه الشهيد ره كما مر ولكن لا بد من البيان لتفاوت

المذاهب في الاحتجاج وتفاوت الكل في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر

المنقول يجري فيه اقسامه واحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم بالمنقول

بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذلك اعتبار المرجحات

الخارجية من علو الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات

والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد والارسال يحصل باتصال

السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثلا ان الشيخ ره سمع عن شيخه

المفيد ره ان المسئلة اجماعية فقال هو اجمع الاصحاب من دون رواية عن شيخه وهذا

موقوف وروى ابن ادريس ره عن المفيد ره بواسطة الشيخ ره بحذف الواسطة واما كونه

الواحد متواترا فقد اورد المحقق البهائي ره سؤالا فيه على القول بانهم مطبقون على اشتراط

الحس في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق رؤساء الدين

على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم لشيء لا يستلزم ادعائهم في نفس الامر وان كان

كل منهم مأمونا عن ذلك لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما

وسيما الثاني لمصادمته للعادة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت

بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث

العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه او لو فرض تواتر الاجماع وان كان فلما ينفك

الضروري دفعة بل وتدريجا سيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال

اما اولا فبمنع انحصار التواتر في المحسوسات بل يمكن به اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم

بمسئلة علمية باجماع كثير من العقلاء الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم

كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاولياء عليهم السلام والعلماء

قاطبة على ذلك فان العقل يستحيل اجتماع امثال ذلك على الخطاء فكذلك فيما نحن فيه انا نعلم

كثرة يؤمن تواطئهم على الخطاء اقوال المجمعين مع دعويهم ممن يعرفهم من حالهم ادعائهم بما نقلوا انهم

صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم في صدقهم في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة نحو

لوايهم سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعتبار كل منهم بلا مدعى بما قلت فثبت مما ذكرنا

انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم

اتفاق كل العلماء اجمالا في اصل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم

براي اكثرهم وعامتهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع

بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القرائن فيرد بالقوم بالاجماع

الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر فنفهم نحن تحقق الاجماع بسبب

اجتماع اقوالهم انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في المتواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل

في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث

انه اجماع واتفاق بان يقال ان الرؤساء اذا اتفقوا على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة

لا بد من ان يكون كذلك في الواقع ولا يجب علينا ان نبحث عن مطابقته الادلة لانهم لا تجتمع

امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الاراء الخطئة يدل على عدم اجتماعهم على القول

الخطاء ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه وهو محال فهذا القول المتفق

عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت

بالسند الظني قال الحاجبي في مقام الاستدلال لا دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا

وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى ولا يخفى ان الاجماع المنقول بخبر الواحد

يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقولوا ان دلالة العمل بالظاهر المحكي عن المعصوم

مثلا اذا كان واجبا فالنص المحكي اولى انتهى اقول ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى محصل للاجماع

القول على الخطاء والاتفاق على القول اذ لا بد منه محض اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قرائة اللفظ

واعرابه والا فالظاهر من الاجماع على القول ذلك ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية الا

ان يقول فائدته هو صيرورة المتن قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت

بالتواتر فقطعي يعني ان هذه اللفظة موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام لانه قطعي

الدلالة على مراد المجتهدين فح فلا معنى لقوله والا فقطعي لظنية طريقه لا الظنية نفسه فان مراده

بذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر

على ما حقق المقام لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس

الامر وهو كما نرى وان اراد من نفي ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما نرى وان

اراد من نفي ظنية كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل

والمفروض عدم القطع بمرادهم ايضا فهل هذا الا تناقض فان قلت لعل مرادهم نظيرات بنقل

احادية وذلك انه من القران على نعلم قطعا بان القران قطعي وموافق لنفس الامر ومحدود معين

ولكن لا نعلم ان هذه الاية هل هي من القران ام لا فهذا نقل قطعي بالظني لجنس قلت ما نحن فيه من

هذا القبيل بل من قبيل ما روي في الشواذ زيادة بعض الكلمات والايات فالكلام في ذلك انا

لا نعلم ان هذه الاية قران ام لا لا انها من القران ام لا لان الاجماعات ليست منحصرة في الجامع

بتخصيصها لا يتجاوز هاحتى نشك في ان ذلك فهل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا الاجماع

ام لا فتأمل حتى تفهم الفرق ولا يختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت الخ لم افهم معنى

التشبيه فان اراد من المتن القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد قطع

الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال الحاجبي اه لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم

بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر لمن يرويه عنه اذا

لم يحتف بقرينة توجب القطع ظني وحدانيته ايضا ظنية ومراد ابن الحاجب في عنه في هذا المقام

جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الاحاد فاذا جاز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الاحاد

فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من

نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فانه ممن ينقل الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره الطائفة

ما هو يقيني له انه من الشارع فان انحصرت على ظنية الدلالة فيجوز ذلك للمقابلة بالنسبة

الخبر ايضا قوله ولبس غرضه اه لا يتوهم هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنص المحكي اولى فقد عرفت

ان هذا التشبيه لا يصح على ما بني عليه المقام وان كان موافقا لغرض الحاجبي كيف ولبس موافقا

لغرضه كما عرفت

المقصد الثاني في الكتاب قانون المعروف جواز العمل بمحكمات

الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بكله على ما نسب

اليهم بعضهم وقال ان مذهبهم ان كل القران متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا

من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من البعض

وفصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيتم انها اللفظ

المحتمل لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها الصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة

الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه قد منعنا عن العمل به مع قبول ان في القران محكما

بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا يحكم فيه اصلا فهو باطل اقول وهذا

التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص

له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا وقد عرفت بيانه في باب وجوب الفحص عن المخصص في العام

بل النزاع من جهة بعض الاخبار التي تدل على ان علم القران مختص بالمعصومين عليهم

السلام وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وزمان دون زمان

واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاختلال لا في اول زمان النزول فنقول

الحق القول بجواز العمل فاما في الصدر الاول الذي خوطب به المشافهون فلان الضرورة بان

الله تعالى بعث رسوله صلعم وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل وقصص

وقصصا عن غير ووعد ووعيد واخبارا بما سيجيء وما كان ذلك الا لان يفهم قومه

به وقد فهموا وقطعوا بمراده تعالى من دون بيانه صلعم وما جعل القران من باب اللغز والمعمى

البهم مع ان اللغز والمعمى ايضا انما يظهر للذكي المتأمل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل

الدين واثباته انما هو مبني على ذلك اذ النبوة انما تثبت بالمعجزة ولا ريب ان من اعظم معجزات

نبينا صلعم واجلها وابقاها هو القران والحق ان اعجاز القران هو من وجوه اجلها واقويها

بلاغته لا مجرد مخالفة اسلوبه لسائر الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى

المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني والقول بان العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان النبي صلعم

من دون ان يفهموا بانفسهم ثم تعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار الدالة على اجوائه

الباب السادس

الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر ومتواتر منها ما ذكره امير المؤمنين عليه
الصلوة والسلام في خطبة المذكورة في نهج البلاغة قال فيها والصلوة على نبيه الذي ارسله
بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا وبرحمته لبشيرا ان القرآن
امر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى آخر ما ذكره من هذا النمط
ومنها خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف
اهل البيت عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته
لا يدل على توقف فهم جميع القرآن ببيان اهل البيت عليهم السلام فان ذلك لاجل انه
المتشابهات وما لا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فانا معنون بما قاله تعالى هو الذي
انزل اليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب الآية فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة
والمحكم في مقابله وما قيل ان المراد منه ان المتشابه مشتبه يحتمل ان يكون الظاهر منه لجهله معنا
بالنسبة الى الواقع وكذلك المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يراد ف
والمراد به الناسخ ففيه ما لا يخفى اذ من المعاين الغني عن البيان ان مجرى عادة الله تعالى في بيان الاحكام
على النطق والكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبتني على الظن من العمل باصل
في الحقايق وبالقرائن في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة على السامع واحتمال
القرينة بقرينة اخرى ولم يعهد من نبي ولا ادمي ولا متكلم انني من حكيم وعاقل او سفيه وجاهل
في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمرامه اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه
القول واستفسر وبين له ثانيا ايضا فلا ينفك غالبا ايضا فالباس لفظ الخ يحتمل الثلث الوجوه
هكذا ويجيء زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع متردد
لاجل تعدد الحقايق ولاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا والحاصل ان ما
لم يكن له ظاهر ابدا منه سواء لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد ما اشتبه دلالته فغيره مما وضح دلالته
اما للقطع بالمراد او للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء واهل اللسان به فهو المحكم ومقابله
المتشابه فخذ هذا ودع عنك ما استشكله بعضهم في هذا المجال لاطلاق المحكم في كلام
العلماء على ما يرادف النص او يدل على استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا وان في بعض الاخبار
يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان
من كون المنسوخ من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل من ان الناسخ محكم انه يجب العمل

نفسه الاية محكمة لا تشابه فيها ولا تجلجل في بيان المتشابه الى كلام الائمة ع ومما ذكرنا يندفع ما

يورد على الاستدلال بهذه النقلين ايضا من ان الامر بالتمسك بكتاب الله لا بد على انه يمكنه الفهم

بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الانفهام فان لفظ ما ان تمسكتم به لن تضلوا

تفسير لفظ النبي ص لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة للنزاع فلا ريب ان المتبادر منه بالتمسك

الاحتياج في الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام ع فانه يشمل العربي الفصيح

فنحن لا نلتزم وجوب ان يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم ولو كان عجميا مثلا لا

البيان ولو كان عربيا ايضا وهذه الاية في دلالته الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام ع

الذي يحتاج اليه العربي ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك

فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما يتوهم منه ان الغرض

بيان الائمة ع للكتاب ايضا تمسك بالكتاب في عرض على الكتاب غلط لان الاعتماد على

البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة ع بالكتاب على

صحابهم مرشدين اياهم لذلك واستدلال بعض الاصحاب به على بعضهم وهي كثيرة جدا منقولة

في مواضع شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذه المقدمة اوضح التي لا تحتاج الى البيان

اما ادلة الاخباريين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القرآن في النبي ص والائمة ع

منه مثل ما رواه الكليني عن الصادق ع قال انما يعلم القرآن من خوطب به وبذلك ان جميع الحاضرين

مجلس الوحي او الموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به فلا يختص بهم ع وما رواه ايضا في الكافي

عنه ع واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي

ولا مقائيس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن اهلا الى

ان قال ع وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح

فان المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناها اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض ورود

حديث صريح صحيح بل اخبار صحاح ايضا في ان العلم منحصر فيهم راسا وقطعا ولا يفهمه احد

ولا يجوز العمل الا بما بينه ع تأويله او ندره في تنزيله كيف والاخبار يدل على ذلك صريحا ولا كلام

ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالرأي وافق بمضمونه المحقق الطبرسي حيث

قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة القائمين مقامه ع ان تفسير القرآن

لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القرآن برأيه

افرضنا مع ورثة بحكم ما هو في زمن المتقدمة الا كما مع كونه حراما مبينا فيكون جائزا او المقسم انتهى ما ذكره في المقدمة

هو تأسيس اصالة الاباحة في مقام لا يقع فيه ردع اما اذا قلنا فان اباحة العمل بالظن ورد كلام يدل على سمع الاباحة لما

فيه وفيه اما اولا فان اباحة العمل بالظن وردك لا يدل الا على سمع الاباحة المصلحي غير معقول اذ لا سمع لاباحة ووجوب شي

او حرمة

وكذا ايضا في الاحكام

غاية الامر التخيير بين التعبد بالظن

او التعبد بالاصل او الدليل الموجود في المقام فيكون

من الاباحة مطلق الترخيص كان يكون احد فردي الواجب التخييري

على هذا فلا اشكال في ان الاصل عدم الوجوب واما ثانيا فلان التعبد بالظن مما يستقل

بقبحه العقل فلا يبقى معه شك في حرمته فان قلت غاية ان حكم العقل بالحرمة يدل على ورود ردع الامر

ولا يوجب ذلك كون الاصل الاول الحرمة فان المقصود من تأسيس الاصل هو معرفة حكم الواقعة في نفسها مع

قطع النظر عن ورود الدليل قلت ما ذكرته منتج فيما يمكن قطع النظر عن ورود الدليل وهنا لا يمكن فالوارد كما

صول الى ربه في مورده فيكفي فيه الادلة الواقعية او الادلة الاصول وان كان اثبات حرمته مطلقا يحتاج الى ما ذكر فلا الا ان

في الادلة المذكورة مع حرمته بل يستبين ذلك على بالظن حسب ما عرفت فلا يشهد الا على حرمة العمل بالظن كما لا

يكفي ثم بعد ما تحقق الاصل المذكور فنقول ان الامارات الشرعية يستند اليها الاحكام

الشرعية يجب من اقامة الدليل على خروجها من هذا الاصل فان كانت

ظنية من جهة واحدة يحتاج الى اقامة الدليل على حجيتها

الظنية وان كان اثبات حجيتها في جهة واحدة

كالخبر الظني دلالة وسندا وكذا

ان كانت جهات

ظنيتها

كالخبر الظني صدورا او دلالة ومن ذهب حيث الصدور اليها بحث يجرى ويورده تقية مع فرضها فلا بد ان يثبت الدليل على الظن

فيها مع هذا الاصل سواء كان اماريته للاحكام او موضوعات للاحكام فلا ضير به او اثباتها لتحقيق وفرع من هذا الاصل بخصوصه

فصاب الحق فقد اخطأ، وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ره انه كشف
المراد من اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف الغطاء ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشكلة
والمجملة في القرآن بالرأي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة عم او دليل معتبر
فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد من تركه ما يعتبر
مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وادعى معنى اللفظ بمجرد الاشتباه فهو ممنوع مع انا
نرى ان المحقق الطبرسي ره كثيرا ما يبين الالفاظ المعاني من دون نص وارد واما ما ذكره المفصل
من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مر
من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث انه هو ظاهر الكتاب فلا يضره هذه الاحتمالات
قبل طروها مثل اوائل نزول الكتاب فانه لا شك انه كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص
او مقيد واما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل على مقتضاها انا نعلم بها على وجهها او الوقف
فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من متعارضات الادلة والمجتهدون يفصلون
يقولون بانه لا يجوز العمل بها ح الا بعد ملاحظة المعارض ينادي بذلك اتفاقهم على لزوم الفحص
عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما ادعى ان الحاصل من تتبع الآ
ان اصحاب الائمة عم كانوا يعملون بالاخبار العامة بمجرد الورود من دون فحص عن المخصص
ما كانوا يعملون بالآيات كذلك واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا
الحكم بخلاف الكتاب فهو من اغرب الدعاوي فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار انه
يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما بقي ظاهرا بعد ذلك وهذا
بنائه في جواز العمل الظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل بالظن ففيه
ان هذه الظواهر وان كان بالآيات ففيه وان كان الآيات الزاما والا فعند هذا المفصل ان ادعى
ان هذه من المحكمات القطعية الدلالة لا من الظواهر ان دلالتها ممنوعة لظهورها في اصول
الدين ثم قطعيتها لانها عمومات واطلاقات مخصصة بالظواهر لما بيناه من الادلة على حجية الظن
الحاصل من المخاطبة او الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا
كما ستبينه ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظاهر القرآن على وجوه فبالنسبة الى بعض الاحوال
معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة الى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها
مظنون الحجية اما بظن الآخر على حجيته بالخصوص كان يستنبط من دلالة الاخبار وجوب

لكنه فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر عبارة عن الاخذ بمعاني الالفاظ

از حواشی صفحه ۳۹۷ ساقه است قوله و منها الاخبار الكثيرة التى استدل بها الائمة ثم اصحابه ... و هى الاخبار التى منع فيها الائمة ثم الاصحاب بما يفعلوا عنه من الاثبات الكتابية على الكم ...

المنقول عنه و غير بغرض بيان الاراد الكتفا ببعض المناطب و من ذلك الفقه الرمزى ... عن الصادق ثم قال ... ان الراوى سمعه ...

فقد تقرر ان الامهات ...

از حواشی صفحه ۴۰۳ قوله فيه بحث

ح ايضا في العسم الا فراد اقول بعد هو الملا

الثاني من الخلاف التي اشرنا اليها في صدر المبحث و

الثالث ما هو المصنف ره و هو دعوى ان القدر المسلم من ذلك

هو حجيتها بالنسبة الى الثالثة دون من يسمع الخطاب و يصير الية و قد ذكره

هذا الكلام في التصانيف مطالب هذا الكتاب و هذا ايضا راجع الى ان النزاع في الظن

و سيكون من طريقة العرف هو تشخيص غير المخاطب و غير المقصود بالتفهيم مراد المتكلم بالظنون

و انما الكبرى ان كون طريقة الشارع في مقام افادة الاحكام و تبليغها الى المكلفين هي طريقة العرف

الثاني ... لا خلاف فيه ... ان الكلام الصادر من المتكلم ...

... هو المقصود بالخطاب ...

على تلك الحال ... ان نعلم ان ... ليكون الكتاب ... ليس لمخاطب بخطاب القران و بالاجماع

ان في حجية الظواهر بين الكتاب و السنة بين المقصود بالاستفادة ... تحقيق خلاف المعتبرة

و اما خلاف ثالث و هو ان حجية الظواهر هل هي مشروطة بحصول الظن منها على مراد المتكلم ام لا ...

او لم يكن الظن

غير معتبر على خلافها و عليه

الثاني من هذين الاقوال بين قوله

بين الظن المعتبر و الاصالة عدم حجية كالشهرة

و من الظنون الخصوصية كالقياس و نحوه فيعتبر عدم ثبوت الاول

دون الثاني ام لا و جوه بل اقوال على الاول حيث لم يتحقق ظاهر كتابه

ثم يظهر من بعض الفضلاء التردد فيه قاطعا بان النص على الخلاف مانع من

حجيتها و كيف كان فالاقوى و المشهور حجيتها مخالفة ... الثاني

الاجماع عليه و ان كان مخالفا بالتسالم و يدل عليه استمرار سيرة العقلاء و اهل اللسان

كافة على الاخذ بالظواهر و اجراء اصالة عدم القرينة ... انهم اذا سمعوا كلاما من متكلم او وصل اليهم

ملفوظا او مكتوبا ... الحكم بارادة المتكلم ظاهر ... القطع بارادة

الشهادة عليه ... دون توقف ... عدم الظن به ... الظن على خلافه ...

خطاب الظن على خلافه ببعض الظنون الغير المعتبرة و لذلك قد جرت عليه عادة العلماء ...

التمسك بها للكل من يفهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان نعتمد على الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد فيرد الى ذلك فان ذلك انما ثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو لنا فهي تلك الاخبار وطرحها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل ايضا في القسم الاخر فليكن على ذكر منك لما ننظر التتمة الاتية

قانون القران متواتر فما نقل احادا ليس بقران لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما كذلك فالعادة تقضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما نعتمت من التحدي والاعجاز وكونه اصل سائر الاحكام واما الثانية فظاهرة اقول اما تواتر القران في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ص غيره معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانا انما نتم لو انحصر طريق المعجزة واثبات النبوة لمن سلف وغبر فيه الا نرى ان بعض المعجزات تماما لم يثبت تواتره وايضا يتم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما منعوه في ظهور الامام ع واما الاول اعني تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم مباحث

الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القران وعدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني ره وشيخه علي بن ابرهيم القمي ره والشيخ احمد بن ابيطالب الطبرسي ره صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق ~~الطبرسي ره صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق~~ والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين رحمهم الله عدمه وكلام الصدوق ره في اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد من الاخبار الدالة على ان في القران الذي جمعه امير المؤمنين عليه السلام كان زيادة لم تكن في غيره انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القران وهو بعيد والادلة على الاول على ما ذكره الفاضل [illegible] نعمة الله ره في رسالة منبع الحيوة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القران وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة قال ع كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله ليس هكذا نزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت ع ومنها الاخبار المستفيضة في ان اية الغدير هكذا انزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته

الباب السادس

الباب السادس

الى غير ذلك مما الوجه لكان كتابا كثير الحجم ومنها ان القران كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقا[ئع]
وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وكانوا في الا[غلب]
ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه ص في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب
ما ينزل عليه في منازله وخلواته فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه ص كيفما
دار وكان مصحفه ع اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت
الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القران كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا
كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه
ولن يراه احد حتى يظهر القائم عليه السلام الى ان قال وهذا القران كان عند الائمة ع
يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر
الله مرقده باسناده الى سالم ابن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا
من القران ليس على ما يقرئها الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما
يقرئها الناس حتى يقوم القائم عليه السلام فاذا قام قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي
كتبه علي عليه السلام وقد يوجه هذا الحديث وامثاله مما يدل على ثبوت شيء اخر نقص من هذا
الذي في ايدينا بان المراد اما نقص المعنى وتغييره الى ما ليس مراده تعم او نقص ما فسروه به بعض ائم[ة]
ع كتبوا في مصاحفهم تفسير الايات واصحابهم كانوا يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك اوان
اصحابهم كانوا يفسرون الايات بشيء لم يكن اظهاره صلاحا لوقتهم فامروهم بالكف عن ذلك حتى
يظهر القائم فيظهره لا انه كان شيء في القران واخل فاخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه في كثير من
تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد ره بعد نقل الحديث وما بمعناه فقد ظهر العذر في
تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف
كتاب الوحي فلولا حصول المخالفة بينها لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن
عليه ثم نقل من كتاب سعد السعود للسيد ابن طاوس ره انه محمد ابن بحر الرهني من اعظم علماء العا[مة]
في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ
فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل الشام مصحفا والى اهل الكوفة
مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عد ما
وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه
ثم ذكر السيد ره الاختلاف الواقع في ازمان القراء وذلك ان المصحف الذي دفع اليهم خالص عن الاعراب والنقط

كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين واولاده المعصومين صلوات
الله وسلامه عليهم وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا صلوات الله وسلامه عليه نعم نقل
جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا
واحدا في خلافة معوية وبالجملة لما دفعت اليهم المصاحف على تلك الحال تصرفوا في اعرابها
ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم
اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر
الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم
لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبعة
فاشتمل كل واحد على انكار قراءة ثم عادوا الى خلاف ما انكروا وعلى هؤلاء السبعة مع انه قد حصل
في علماء المسلمين والعاملين بالقران ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة
مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعاملين بالقران ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان
هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس ياخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول النبي ص
لنبيهم ص على الحوض اذا سالهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلنا
واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه
لا يدل على عدم التغيير في القران الذي بايدينا لانه يكفي كونه محفوظا عند الائمة ع في حفظ اصل القران
في مصداق الاية ولا ريب ان ما في ايدينا محفوظ من ان يتطرق اليه نقص او زيادة مع احتمال ان
يراد من قوله تعالى لحافظون لعاملون وان القول بجواز التبديل فتح لباب الكلام على اعجاز القران
على استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا في علو الاسلوب والبلاغة الذين هما
مناط الاعجاز بحالها بل بسائر وجوه الاعجاز اعجازا ايضا مع انه لم يدل الاخبار على الزيادة وادعى
على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع البيان والذي له مدخلية في الاخراج
عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذلك لم يظهر وقوع التحريف في ايات الاحكام مع انه لو وقع فليس
باعظم من غيبة الامام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر باتباعه وعرض
الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي صلى الله عليه واله
فلا ينافي ما ذكرنا فانه امرهم ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما

وورد عن الائمة فلابنافي تجويزهم العمل بها من باب التقية وحكم الله الظاهري كما سنقول في القرائات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك او نقول انا لا نلتزم تغير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان بل يباني ذلك حذف بعض الكلمات منه كذكر اسماء اهل البيت والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام ايضا بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم تحريف وقوع وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم **الثاني** ان المشهور كون القرائات السبع متواترة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وابن عاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القرائات الثلثة الباقية ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتاخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد ره في كتبه والشهيد الثاني ره في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتاخرين وشهادة الشهيد ره على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القرائة بها مع ان بعض محققي القراء من المتاخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القرائة بها انتهى كلامه وبعضهم زاد على ذلك وهو مهجور وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من الاصحاب قال السيد الفاضل المقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر وقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ ونجم الائمة الرضي في موضعين من شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب وان عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خط المصحف والمعنى باختلاف القراءة وقد يثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كان ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القران هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اقول والظاهر ان مراد الاصحاب بدعوى تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله عن الله تعالى كما يشير اليه ما سننقله عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلناه في القانون السابق نعم ان كان مرادهم تواترها عن الائمة عليهم السلام بمعنى تجويزهم قرائتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها لامرهم بقراءة القران كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها من النبي ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط واما الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان القران نزل على سبعة احرف

فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات العرب اي انها مفرقة في القران فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القران ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله تعالى مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرأوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه رحمه الله في القاموس مثل ذلك مع ان الكليني ره روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد نعم لا يبعد الاستدلال بهم لاجل فهمهم من النزول على سبعة احرف النزول على القرائات السبع كما هو الظاهر من قولهم نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذا اريد به اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل ما روى اصحابنا عن امير المؤمنين عليه السلام قال ان الله تعالى انزل القران على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها ما رواه العامة عن النبوة وكذلك ما رووه ايضا من زرارة عن الباقر عليه السلام قال ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القرائات السبع ما رواه في الخصال عن الصادق عليه السلام حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القران نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه صلى الله عليه وآله ان القران نزل على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقران ظهرا وبطنا الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اتاني آت من الله فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القران على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير واضحة الدلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي صلى الله عليه وآله محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قرائته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وايضا تواترها عنهم كيف يفيد وهم من احاد المخالفين استبدوا بآرائهم كما تقدم واسنادهم الى النبي صلى الله عليه وآله ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القرائة والتفاسير مشحونة

ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة بقولهم قرء حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي ابن ابيطالب كذا وفي قراءة اهل البيت
عليهم الصلوة والسلام كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله كذا كما يظهر من الاختلاف في
في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصوم
فكيف يكون القراءات السبع متواترة من الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين
كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرء كذا بمعنى ان الشيخ كان يختار هذه القراءة
من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار والترجيح
لا روايتها اصل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لتبك فخالفتهم للمعصوم
عليهم السلام ايضا لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم تواتر السبع ايضا باختلاف
القراء في ترك البسملة فقد نقل متواترا عن اكثرهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على
بطلان الصلوة بتركها وكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وفيه تامل واما على
ما بنينا عليه من كون ذلك بجوازها على الائمة عليهم السلام فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار
المستفيضة من كون البسملة جزء وانعقد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني ره قال في شرح الالفية
واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن
غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات فان
بعض ما نقل عن السبعة ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضها على بعض آخر بحسب العربية
فيجب مراعاته كتلقى آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا
بان يوخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى
ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر
القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير
واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين
تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف
في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة
هي الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر
انتهى قوله ره وانحصار القراءات اه متشابه المقصود والاظهر ان مراده التحقيق بمعنى انها في ا
الاول لم تكن منحصرة في السبع والعشر بل كانت ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى يتوهم الخ

المرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما نقلناه عن النهاية ثم ان ما
تواترت فيه القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما
يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرون ويطهرن فان ثبت مرجح كما ثبت للتخفيف هنا
فيعمل عليه ومما يؤيده ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الآية والا لتعين التخيير في العمل وقال
العلامة ره في المنتهى واحب القراءات الى ما قرءه عاصم من طريق ابي بكر ابن عياش وطريق
ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة
المد وذلك كله تكلف ولو قرء به صحت صلوته بلا خلاف **الثالث** لا عمل بالشواذ
لعدم ثبوت كونها قرآنا وذهب بعض العامة الى انها كاخبار الآحاد يجوز العمل بها وهو مشكل
لان اثبات السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في
كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لانها لم تنقل خبرا ولا قرآن
لا يثبت بالآحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن ثبت الحكم عندنا
من غير القراءة

المقصد الثالث

في السنة وهو قول المعصوم ع او فعله او تقريره غير العاديات وفيه مطلبان

المطلب الاول

في القول **قانون** الحديث هو ما يحكي قول المعصوم ع او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخلة
في السنة وحكاية هذه الحكاية عنه ع داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج
عن السنة والحديث والقرآن والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز
بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم ع او حكاية قوله او فعله او تقريره
ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم ع والانسب بقاعدة النقل هو عدم الدخول
لكون كلامه في الاغلب مرادا بها خلاف حكايته فانه دائما اخبار ونفس الكلام المسموع هو ا
يسمونه بالمتن فمتن الحديث مغاير لنفسه ومذهب اصحابنا الى ما لا ينتهي الى المعصوم ع ليس
حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما يرد على
التعريفات واصلاح طردها وعكسها يشغلنا عما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر
قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء
وقد عرفت تعريفه على الاول واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد
بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن ليدخل مثل علمت وليس المراد به ثبوت في

الاعيان الخارجية ليست في كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا ايضا الموجود الخارجي على ما
ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس
النسبة لا لوجودها فيقال زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما
حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في
الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض للحصول
والوجود وجود حتى يكونان موجودين خارجيين لزم التسلسل فيقال الحصول القيام انه
امر خارجي لا موجود خارجي وكذلك الوجود زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع
سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانها يثبت بنفسه نسبة بالتفات الذهن اليها
ابقلها وبوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي فقولنا بعت اذا استعمل على وضعه الحقيقي فلا
ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت الانشائي فان
البيع يوجد بهذا اللفظ والانشاء فلذلك جاز التعليق على شيء كما في الظهار مثل ان يقول رجل
ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد التنطق بل يبقى معلقا
بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ مما يحصل به ولا خارج له اصلا وجعلوا له
حاملا عن اثره وتاخيره عن المؤثر لا ينافي حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر ما
الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب
وقيل التصديق والتكذيب وقد يفرع على ذلك ما لو قال لاحدى زوجاته من اخبرني بقدوم
فهي علي كظهر امي فاخبرته احداهن بذلك كاذبة فيقع لفظها لصدق الخبر وهو مشكل لان
المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال
عقلي فان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق
بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق
هو مطلق الاعلام فلا دور وان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر
هو صدق الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر فيقال صدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا
اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور الاقوى ان الصدق
مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته للشاهد والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق
يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقة الاعتقاد
المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك

صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح
مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي
لا يجوز زواله بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال
بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور اي الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك
ثم ان اراد دامس قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول في بعض افراده فيشمل العلم والا
فيخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب فيدخل فيه الاعتقاد الجازم
المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما قيل العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل
التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى هذين والظن وهو منقوض
بالجهل المركب بما قيل في دفعه ان الجهل المركب ما يقبل التشكيك مطلقا بمعنى انه يمكن زواله
البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت المراد من قبول
التشكيك احتمال نقيض الامر المخالف لا مجرد حصول الظن لشك المخبر فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم
المشهوري الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم
المظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهوري صادق عند النظام بخلاف الموهوم بمعنى انه اذا دل الخبر على
الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا اما كان مشكوكا عنده لعدم كونه مطابقا للاعتقاد
وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد راسا والمراد ان مدلول الخبر متصف بالصدق والا فلا حكم للشاك حتى
ان خبره صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى
حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله صلعم مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من جهة
مخالفته لاعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من
صميم القلب كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيدات من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يقال
هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة وكون الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا لانا
نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكره دون ما ذكرنا وثانيها انه راجع
الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعة وثالثها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم
عالمين بذلك ومعتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم متهمون بالكذب وهو عادتهم وجبلتهم
فلا تعتبر شهادتهم ولا تعتمد عليهم فان الكذوب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسميته شهادة
لاشتراط مواطاة القلب اللسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك منا
شهادة فتؤول التسمية الى الخبر والا فالتسمية ليست بخبر وربما يمنع اشتراط المواطاة في مفهوم

الشهادة وسادسها انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون
في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم
على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز
منها الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا
وان هناك واسطة وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة
او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو
المخالفة مع اعتقاد المخالفة والست البواقي وسائط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى
افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي صلعم عن الحشر والنشر او من نبوته صلعم
في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر مقابلة كلمة ام فالمراد
ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد المغايرة معه وغير الصدق لاعتقادهم
عدمه والعدم دلالة قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها قولهم
لانهم عقلاء من اهل اللسان وعارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة
على زعمهم والحاصل انهم اعترفوا بان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل
هو شيء ثالث وخطاهم في انه شيء ثالث لا ينفي صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل على صحة
واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء والافتراء هو الكذب عن عمد والاخبار حال الجنة للمجنون فهذا
بين نوعي الكذب في توضيحه ان القصد ما داخل في مفهوم الافتراء او هو المتبادر من الافعال
الدالة على الارادات ولذلك ذكر في خيار المجلس المستفاد من قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا فان الافتراق
على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد اجراء ذلك في نفي الافعال فيعتبر في علم الافتراء
ايضا القصد والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له ولا من جهة الاستعمال فنقول
ان الدليل الدال على ما اخترناه من مذهب المشهور فنحمله هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا
الادلة وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر
مدخلية القصد في كون الكلام خبرا ممنوع الا ان يمنع كونه كلاما وهو كما ترى واعلم ان هذه الادلة
على فرض تسليم دلالتها فانما تدل على ثبوت الواسطة لا على تحقق معنى الصدق والكذب فان غاية ما
تثبت من الاية اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم ولغاء انحصاره فيه فلا
تثبت حقيقة الكذب فيها فالصدق بالطريق ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما تثبت واسطة واحدة
من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضد وذكر

شيخنا

شيخنا البهائي ره ان الثابت بها ثلث وسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقته
الواقع ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا عن مجنون فكيف
اعتقاد الصدق اقول وتوضيحه ان الكفار يقولون ان خبره صلعم مخالف للواقع جزما فان كان
مع اخباره بثبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا ينافي طريقة العقل وان كان يعتقد
المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيه بالمجنون حيث ان الشك في
المطابقة وعدمها لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد
المطابقة ويرد على ما ذكره انه لا يثبت الا واسطتين لانه لا يبقى مجال لادخال ما لا قصد فيه
ولا شعور في التشبيه بالمجنون اما من جهة خباثته وانكاره او من جهة مطلق تكلمه باطواره
بل لا يمكن الجمع بينهما في التشبيه لان خبره صلعم امر واحد وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا
احد المحتملات اما كونه لا عن شعور العياذ بالله او من اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع
احد الاحتمالات مع الاخر في الوجود فاما ان يقال انه يقول لا عن شعور كالمجنون او يقال انه يشك كا
المجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا الا من باب الاستعمال
الفرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبر بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق ان
الاية لا تثبت الا عن الخبر لا عن قصد وشعور لو اريد التشبيه في طور كلام المجنون وخالي
عن الاعتقاد مع عدم المطابقة للواقع لو اريد التشبيه بافكار المجنون وخباثته ولا يبعد ترجيح
الاول لكونه اكد في سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد
فيما ذكره العضدي اظهر ووافقه الجماعة ايضا فلاحظ الشهيد الثاني ره ايضا في تمهيد القواعد
حيث جعل مذهب الجاحظ ثلاثية ثالثها الاخبار بدون اعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد
هو قابلية ليدخل الشك ايضا ولذلك لم يلتفت الجماعة ثم ان لي هنا كلاما طالما لم يلتفت اليه
من قبلي هلا في البر التامل فيما ذكره شيخنا البهائي ره من فروع هذه المسئلة في حواشي زبدته
فقال ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها ام لا ان المدعي لو
بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار تسقط دعواه ولكن على مذهب الجاحظ او
على مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فان دعواه على المختار تسقط دون
المذهبين الاخيرين ولو قال المنكر صدق شهودك فهو اقرار على المذهبين دون مذهب النظام
ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا
ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور

لا يستلزم سقوط الحق ولكن ابن هذا انفرعا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كان نفس الخبر اذا قال خبري كذب معناه على مذهب النظام ان خبري غير موافق لاعتقادي وكذلك غيره من وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لابد ان يريد انه غير موافق لاعتقادي فكذلك غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لابد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده وح فهو اقرار بعدم ثبوت في الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول وان كان في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التي هو خارج المدلول وان كان في الذهن كما ان النسبة التي هو خارج المدلول اما هو الذي مكتوب في اللوح المحفوظ او ما يدركه المدرك ويزعم ان هو ذلك المكتوب وهذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في نفس الامر فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان اخطأ الواصف به في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقته مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث ان اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب بلاحظ بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه في الخارج عند المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لابد ان يتصف بالصدق والكذب مطم فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا من المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفة اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب وهو واه جدا لان الخبر هو نفس الكلام لا هو من حيث انه صادر عن المخبر ولابد له من خارج اعتقاده على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلابد ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به اخبر به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام دفع التوهم

الخبر مطابقة او عدم مطابقة الواقع استحال ان يصفه بالصدق او الكذب وظاهر ان اعتقاد المطابقة او عدم المطابقة فرع على مطابقة الاعتقاد والواقع وعدم مطابقتها فدلالة لفظ الصدق والكذب عندهم على مطابقة الواقع وعدم مطابقته وعلى مطابقة الاعتقاد وعدم مطابقته التزامية و الفرق بين هذا المذهب ومذهب النظام في الالتزاميين ان مطابقة الواقع وعدم مطابقته على مذهب النظام لازم باللزوم البين

في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا كلام مرده اقول الكل يظهر الى ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصفه الا بما يعتقده كذلك واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد مما لابد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الصدق والكذب امران نفس الامريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الامريين لا بما يعتقد صدقه او كذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر واحد ان يعطي من اخبر بصدق شيئا فاعطاه لشخص لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فيبرئ نذره اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلنا اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر اعتقادنا والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا اتصافه به في نفس الامر واعتقدناه ويترتب في صورة المفروضة وعدمه في عكسها ثم انه يجري ذلك على المذهبين الاخيرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذا الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام ولذا يتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب واما الآن انه صار كذبا الآن ولا معنى الخبر في وقت صدقا وكذبا في آخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه فعل ما هو كتابه في نفس الامر الا ما هو كتابة عنده فاذ به في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد فالكتابة امر مستقل ملحوظ في انه قبل الاسناد غاية الامر انه يتصف بادراك المدرك ضرورة يعني انه يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلم انها كتابة ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا او تاملت فيما ذكرنا نعلم انه لا محصل للتفريعات التي ذكرها وان قول المدعي كذب شهودي معناه كذب شهوده في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان حقه على الاقوال الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتبار مطابقة الواقع وعدمه كما بينا وان ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو اني اعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بينا لك سابقا وهو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار ايضا تابع للاعتقاد بالواقع فكلما دل عليه فهو يثبته وان لم يقصده ومعنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم

علم بقم مخالف لما اعتقدوه فوصفا لله نعم هذا الخبر بالكذب لاجل محض كونه مخالفا لاعتقاد
المخبرين ويبد فعلم ان ذلك الاستدلال لا ابدان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين بمعنى انهم لكا
بالنظر الى اعتقادهم انهم هو موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة
مخالفته لمعتقدهم لانه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك والا فيلزم ان ينحصر اتصاف
الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق
ولا كذب فتم حينئذ لا نتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكره في الجواب عن الاستدلال بالاية بعد تسليم
رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله شهادة المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى لغو و
انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا الكذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفتهم لمعتقدهم
والحاصل ان هذا مذهب النظام لا ابدان يكون معنى الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد
من يطلع على الخبر وبلا خطر سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية بتقريب ان الله
نعم اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهد رايه كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه
منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف
لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا و
من جميع ما ذكرنا يظهر جواب اخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك تقييد لا
طلاق الاية وخلاف ظاهرها فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان
ولا بد من التقييد فنقيده بما ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه ههنا ثم بالتامل فيما ذكرنا تقدر
على معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها وقد وافقه الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في ذكر الفروع
الخبر لكنه لم ينقل غير مذهب الكتفي ينقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة
في التهذيب ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي كذا
فهما صادقان فانه يلزم الاقرار على الاولين معا لانا قررنا ان الصدق فهو المطابق للواقع واذا كان
مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير
الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقديرها فيكون ذلك عليه ومثله ما لو قال
ان شهد شاهد الخ اقول ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مر مع انه
ههنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقادهم فقط وان
هذا الاحتمال في غاية البعد في هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا
وان اراد نفس تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع

استلزام

استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقا للمتأخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان بعضهم
قال في اخر كلامه ان هذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر ان مراده من كون المسئلة
لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المشهور للنزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني ايضا لكن
يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام
لفظية اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق لان المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق
والكذب بازائه ولعل المراد به انه نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الامدي لانه لا قائل بنقل
اللفظين عن معناهما اللغوي انتهى وبما ذكرنا تامل ان كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم
الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق بالاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الا
صولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب ام لا وكذا صيغة لا تفعل للتحريم
ام لا وان الجمع المحلى يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هنالك فرق وهو ان
ما يبحث عنه في الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية
كالنزاع في الاوضاع الهيئية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك كما كان او
ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا في مثل وبعولتهن احق بردهن ومثل ان الضمير
يسبقه مضاف ومضاف اليه مثل له علي الف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاقرب او الابعد او كليهما
فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الخمسمائة وبعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم
وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكذلك من وما وانها الذي للعقول ولغيرهم بل
في اصل مدلول اللفظ فيما حصل فيه تغيير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم معناهما
الاركان المخصوصة ام لا وما ادعي فيه ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة
في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن والى وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفة حال استخراج
الاحكام الشرعية بان يتنازع في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد
عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالالفاظ العام والخاص وكل ما يتعلق بالمعاني
والموضوعات التي اخترعها الشارع فهل تصرف الشارع في اوضاع الالفاظ يحمل على معانيها التي اصطلحها
ام لا وهكذا او لا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع المادية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه
الارض وهل الانفحة هو الكرش او الشيء الاصفر الذي يجمد فيه اللبن وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب
من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ولا من قبيل الصلوة والصوم وامثالهما
لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه التفتازاني قلت نعم ولكن نرى ان الاصوليين يبحثون عن

معنى الخبر والانشاء والامر والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح ودعوى ثبوته وتغاير العرف واللغة فيها وما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريقة استنباطها ولذلك يبحث عنها في علم الاصول فكل ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان مستعملا في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ ولفظا الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر والانشاء البحث عن حال الخبر والانشاء حقيقة الامر فيهما فليس حالهما مثل حال الصعيد والانية فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغير الاصطلاح كما نقل عن الامدي ولا انه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول فينبغي الكلام في ان البحث تفسير اللفظين والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان الظاهر انه ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه يعتد بها نظرا الى كلام العضد لما كان في اخر المبحث قابلا لما ذكرنا لانه ذكر لمذاهب الثلاثة ثم قال والذي النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا واذا قال خلافه حكمنا بكذبه فهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في اخر كلامه وهي لفظية وفي الفصول المسئلة المعقودة ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا وتنظر فيه قال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للخبر عنه اولا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم وجهه بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عدل العضد عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب في نسبة اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس فيها كثير نفع اذا النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع فاخذ بجامع المسئلة وتوابعها ونظر الى مال المنازعات وجعله نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب فقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية وتوضيحية ولو كان الفروع التي ذكرها نتائجا

كما ذكر لما كان فيه نفع كثير فتبين في اطراف هذا الكلام وتعمق النظر في غمار مقاصده ومبانيه والالتفات الى تفرد به كاكثر مقاصد الكتاب والتمطاله بعين الحقارة والى بعين العتاب ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب

تنبيهان الاول

المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو يتصف بالكذب ان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذا اذا قال رايت عمرا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا فهو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل لاعتقاده ايضا وان لم يكن معتقدة في شخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ ايضا صدق والمعتبر في مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا لنفس الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك الاتصاف دائر مدار عدم ظهور الفساد ثم

تنبيه الثاني

المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق للواقع فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية يشعر من حيث هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي محتملة لهما واما التقييدية فلانها تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسبة خبرية

بتلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب واما بحسب مفهومهما ولا يتضح ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق في حقيقة يعني انه لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا ان النسبة الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرهما مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب من نذر ونحو فلو صدق احد بما ادى لها او قال احد بان زيد الفاضل الابن النذر باعطائه وان وافق فضله للواقع كما يقتضيه الحقيقة

قانون الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او نظرا او معلوم الكذب كذلك او ما لا يعلم صدقه وكذبه وهو اما يظن صدقه او كذبه او يتساويان فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضرورته ليست من مقتضى الخبر من حيث انه هذا الخبر بل لمطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله تعالى والمعصومين ع والخبر الموافق للنظر الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار اخر الى متواتر واحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بقولهم بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما سيجيء في الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم بخبره ضرورة او نظرا ومرادهم بالقرائن التي لا ينفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال الخبر لكونه موسوما بالصدق وعدمه والسامع لكونه خالي الذهن وغير عدمه والمخبر عنه لكونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم ولو لم تكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم من القرائن الخارجية من لوازم الخبر من الامور المتقدمة يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا مطلقا سيما مع ملاحظة ما ذكروه في نفي تعيين العدد وان المدار بما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف المراتب فلا يقتضي اعتبار ما ذكروا اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبرين وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا

متواترا

يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة امر زائد على اعتبار كون المخبرين زائدا على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلو لم نمنع من مدخلية حال المخبرين والسامع ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان نعتبرها في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة تلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند واليهما عبدة الاوثان وقائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما نافيتان للانبياء والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عما مضى لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية كفرعون وقوم موسى ع ضرورة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبه اهمها مثل انهم قالوا اولا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو محال عادة وفيه مع انه مدفوع بوقوعه كما ذكرنا قياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكروه وثانيا انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه ايضا وفيه ان هذا الفرض محال وثالثا لو حصل العلم به لحصل بما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد ص وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراط تساوي الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت نصر قد استاصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع ولا يهمنا اثبات العدم واعلم ان ههنا دقيقة لا بد ان يلتفت اليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم بسبب التسامع والتضافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين ورستم ودحائهم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع الا من اهل عصرنا وهم لم يرووا لنا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وذلك وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم هذا النقل وكثرة تداول ما ذكر الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك العصر ولا نقل عمن سلف في غيره نفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والامم الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذي يحصل لنا من باب التواتر في هذه الاعصار الاصل ليس من باب تلك الا امثالها

والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل لزلزلة وقعت في بلد فتكاثر الوارد دون المشاهدين لذلك وتضافروا في الاخبار حتى حصل القطع فعلى هذا فاجماع اليهود والنصارى على الخبر او على ملتهم ليس من احد القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالف من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرون في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما ورابعها ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز على الجميع لانه عبارة عن الاحاد ونمنع اتحاد حكم المجموع مع الاحاد فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك من كل واحد والعشرة من حكمها ان الواحد جزؤها بخلاف الواحد فلا يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد وذكروا غير ذلك ايضا من الشبه الواهية الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب كالشبه السوفسطائية المنكرين للحسيات فان غاية مراتب الجواب المنكرين للضرورة وهم ينكرونها ولهم شبهتان اخريان انما تردان على من قال بان العلم الحاصل من التواتر ضروري كما هو المشهور وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين وجود الاسكندر وكون الواحد نصف الاثنين و انه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن لكم مخالفوه وفيهما مع انهما لا يردان الا على القول بكون العلم به ضروريا لا مطلقا انه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة المؤانسة ببعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم المخالف كما نشاهد في السوفسطائية وانما هو من جهة بهت وعناد

تنبيهات

الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين البصري وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد المرتضى الى التوقف في موضع والى التفصيل في موضع اخر وارتضاه الشيخ في العدة والاقوى عندي القول بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان يعلم من ترك النظر قصدا انه كلما هو نظري كان العالم به يجب نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحو ذلا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم نتم فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان المتواترات على قسمين قسم

منها ما يحصل بحكم مبادئها اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة وهند وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فرعية فيعتبر وتزيد التتبع واستماع الخبر يتدرج في حصول الرجحان في النظر الى حيث تشرف المتتبع على حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومتوطئة وان هؤلاء الجماعة الكثيرة لا يتواطؤن على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري انه بعد حصول العلم ايضا اذا ذهل عن المقدمتين قد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مراد المشهور هو ذلك فرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى حيث قال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك وهجرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة عليهم السلام فنقطع على انه مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ في العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه ايضا انما هو في القسم الاول من الضروريات ومعناه التوقف في ان العلم هل يحصل بجعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات او يحصل من جهة كسب العبد والتامل في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطنا بها حين حصول العلم اذ يصدق حينئذ ان العلم ناش عن الكسب فان لم يتفطن بالمكتسب حين العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى المطلوب التي كانت حاصلة بالعلم الاجمالي او التفصيلي فان من اسس اساسا واصل اصلا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك فكلما انتبه عنده نتيجة على ما اصله بسبب علمه اجمالا يصدق انه من كسبياته وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القاء العلم في روعه بفعل الله تعالى ومجرى عادته عقيب اخبار هذا القدر من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواتر بعد العلم بانه ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا عن ابتداء الامر واما الدليل الثاني ففيه ان العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون ذلك من المقدمات ويترتب في

نظرهم مقدمات الدليل يحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك و

العادية لا اشكال فيها ولا دقة بحيث لم يحصل للعوام والصبيان بل والبله العالم والناس

عليه من ادم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء فالاولى يجد احدا من غير

العلماء والاذكياء يعلم ضرره من نفعه وخيره من شره وذلك مبني على قاعدة ادراك الحسن والقبح

العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب المنافع والنظري هو ما كان العلم به موقوفا

على الامر منه لا بالعلم به ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا يفيد ذلك

القائلون بكونه نظريا بكونه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين والثاني باطل لانه

يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطؤون على الكذب واجيب

التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقد

متين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان قولنا الكل اعظم من

الجزء يمكن ان يقال لان الكل مشتمل على جزء اخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم ومما ذكرنا من

بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل واما مذهب الغزالي فالذي نقل

عنه في كتاب المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا

الموجود لا يكون معدوما وما فاته لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف

احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى

ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وقال التفتازاني

ان حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا

العشرة نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق

ما ذكرنا من التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك نسب العلامة

ره في نهج القول بالنظرية اليه ولعل مراد الغزالي انه من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوها

من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا بهم بكيفيتها المترتبة في نفس الامر فكان الغزالي قسم النظري الى قسمين

بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للناظرين لا للنظر فكانه قال العالم والعامي

كلاهما مساويان في النظر فيما نحن فيه دون سائر النظريات **الثاني** انهم بعدما عرفوا المتواتر

بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور يشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه

المتواتر منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين في

الكثرة حدا يمتنع منه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل

حدوث العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات

حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات

وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجماعهم ولو

كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين وانت خبير ان الكثرة المذكورة التي اشترطوها هنا ان كانت مما

في ماهية المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول

العلم وعدم ضرورة في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة بسبب تقيهم وصلاحهم وتقدسهم

بتمام انضمام حال نفس الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد على ذلك فيكفي ذلك في تحقق التواتر

ويحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد فذلك من مقومات الماهية عندهم والا فلا

معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالمتواتر بعدما اخذ وافادة العلم بنفسه في تعريفه فان ما يفيد

العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط اخر كما لا يخفى وايضا قوله ولا يشترط في حصول

التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل

والاصطلاح في التواتر فما معنى تقييده بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب وما وجه تخلية

التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد بالكثرة الجماعة لا الكثرة معه حتى تشمل الثلثة مع انه مما ينافي في

صدقه في الثلثة ايضا فلا يحسن ان يقال ان الثلثة ايضا كثير واما ان يراد به الكثرة المقيدة بما ذكر

وح نقول ان امتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة منع قطع النظر عن لوازم

الخبر وعن كل شيء فيه انهم يقولون برالابلا بم تخصيصهم الاختران بما لو كان العلم من جهة القرائن الخا

رجة عن لوازم الخبر بل لا بد ان يحترز واعن القرائن اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر هو ما كان

افادته للعلم من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس كذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر

جزما ولذلك لم يعين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان اريد امتناع تواطؤهم على الكذب بملاحظة

خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان هذا الشرط محض ادراج قيد الكثرة

اذا امتناع تواطؤهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجع

الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان التعريف مختل للزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه

لا يغني عنه وبالجملة كلماتهم هنا في غاية الاختلال فالاولى في التعريف ما ذكرنا سابقا ولم

يحضرني من كلام القوم ما يوافق ما اخترنا التعريف الذي اخترناه اختاره السيد عميد الدين ره

في شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم

بقولهم واما الثاني فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا
يكون قد سبق لشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيد
المرتضى ره وافقه المحققون ممن تاخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام
ومذهب الامامية وانكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي ص والنص على الوصي
وكذلك كل من اشرب قلبه خلاف ما اقتضاه التواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته
عما شغله عن ذلك الا نادرا

الثالث اختلفوا في اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو ما يحصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد
فرب عدد يوجب القطع في موضع دون الآخر وقيل الخمسة وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل
بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر لا دليل عليها وفسادها
اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من
اشترط ان لا يحويهم بلد لئلا يمتنع تواطؤهم ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير
ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول المعصوم ع فيهم فهو افتراء عليهم

تتميم اذا تكثرت الاخبار في الوقايع واختلف لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك
بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم به لكثرة الاخبار فيسمى ذلك
متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي عليه الصلوة والسلام وجود حاتم فقد روي عنه ع
انه قتل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا او هكذا وكذا روي عن حاتم انه اعطى
فلانا كذا وفلانا كذا او هكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعته ع وكل
واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة
لان الجود صفة للنفس وليس من جملة الافعال حتى يتضمنه بل هو مبدئها وعلتها فالكل
ايضا من باب الاستلزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ
الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تواتره كما ادعاه بعض
او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في سائر الالفاظ
الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل ان الهر
والسنور طاهر او الهر نظيف والسنور طاهر فيكون التواتر مع اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة
والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والآخر
بالمنطوق وان اختلف الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من
مثل ان يروى في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي اخر الماء الانقص من الكر
ينجس بالملاقاة وفي اخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل يتم ذلك على وجه فيما كان النجا
في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله ع ولا تشرب سور الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى
الماء وقوله ع حين سئل عن التوضي في ماء يدخله الدجاجة التي وطئت العذرة الا ان
يكون الماء قدر كر كثيرا وهكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل وهو انفعاله امر مستقل
مقصود بالذات لا انه قدر مشترك منتزع من امور فان الحكم لمفهوم الماء القليل لا
لخصوصيات الافراد التي يشترك بينها هذا المفهوم وذلك ايضا اعم من ان يكون الاخبار
منحصرة في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب اخر ايضا والرابع ان يتواتر
الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا
بين تلك الآحاد مثل ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمرا واخر انه ضرب بكرا واخر انه ضرب
خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض الواقعة واحدة فانه يحصل العلم بوقوع الضرب
من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب وكذلك لو اختلفوا في كيفيات الضروب ومن ذلك ورود
الاخبار فيما يحرم عن الزوجة من الميراث بان تواتر حرمانها في الجملة يقيني لكون الخلاف فيما
يحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات
الخامس ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها
مثل ان ينهانا الشارع عن التوضي عن مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب منه
اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال منه اذا لاقاه الميتة وهكذا فان النهي عن الوضوء في عرف
الشارع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء
القليل بذلك والسادس ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء تكون ملزومات اللازم يكون ذلك
اللازم منشأ لظهور تلك الاخبار مثل الواردة في غزوات علي عليه الصلوة والسلام وما ورد في
عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر لنا الوقايع بحيث تدل بالالتزام على
الشجاعة والسخاوة مثل ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها بهذا التفصيل
والتطويل والمقام الطويل والكرارية من دون الفرارية الا عن شجاع بطل قوي بالغ اعلى درجات
الشجاعة وهكذا الغزوة التي في احد وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم
بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الآثار وكذلك عطايا حاتم والفرق بين هذا وسابقه

الباب السادس

ان الدلالة في الاول مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف ما نحن فيه
فانه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودا اصلا وان دل عليها تبعا فحصول العلم فيما نحن فيه
قد لا يكون من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم تلاحق كل منها بالاخر والثاني ان يذكر تلك
الوقايع لا بحيث تدل على الشجاعة مثل ان يقال ان فلانا في حرب كذا قتل رجلا وقال الخواتم
في حرب اخر رجلا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك الاجتماع ناش عن ملكة
نفسانية هي الشجاعة ليس ذلك بمحض الاتفاق او مع الجبن او لاجل القصاص ونحو ذلك وكذلك
في قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع على النهج السابق هو كلي القتل والاعطاء
وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن المقصود الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع
هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا او اختلط عليه
الفرق بين الجود والعطاء ولعل كلام العضد ناظر الى هذا الوجه حيث قال فالعلم ان الاخبار
الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر الخاصل المشترك من الجزئيات ذلك وهو
المتواتر لان احادها احتمل قطعا بل بالعادة انتهى والظاهر انه فرض المقام خاليا عن خبر يدل
على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقايع
على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من
ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل واحد منها وهو الشجاعة والسخاوة لافادتها بكثرتها الملكة النفسانية
واما قوله لا ان احادها صدق يعني ان المتواتر في ساير الاقسام لا ينفك عن صدق الاحاد
بناء على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل
منها او التضمنية الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم
صدق واحد من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني
ما هو قدر مشترك في كونه لازما لها وهو الشجاعة والسخاوة من سماع تلك الواقعات وان
لم يحكم العقل بصدق واقع من الواقعات بعنوان القطع اذ لا مشترك بينها في الدلالة الالتزامية ولقد
المشترك انما يحصل من جميعها هذا ويظهر من العضدي في هذا المقام انحصار المتواتر المعنوي
في الوجه الثالث من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الاحاد الدلالة على القدر المشترك
بعنوان القطع لان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الاحاد ولكن القطع حصل بمجموعها
فكان اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك مناقشة في المثال مع ان المثال الذي ذكره قابل لكلا الوجهين كما
عرفت وادخال الوجه الاول في المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى هذا

بجميع

بجميع اقسام المتواتر بجميعها قسمان احدهما ان يدل احاد الاخبار على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها
على ذلك الشيء وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من
مجموع احاد متكثرة الدلالة على شيء وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار
التي وردت في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المعتبرة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معا
فان بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها تدل على نجاسة مطلق الماء القليل كما هو مضمون
بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف
التواتر من اشتراط كونه منوطا بالحس فان ارادوا ادراج المشترك المعنوي في التعريف فلا بد ان
يقولوا ان المتواتر هو ما يكون نقل الخبرين منوطا بالحس وموجبا بنفسه العلم به لا بالمحسوس وبالقدر
المشترك بين الاخبار الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في عرضه وان عرض له المحسوسية بسبب وجوده
في ضمن الفرد او بلازمه سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الاحاد او من مجموعها فعلى هذا
يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون
هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل اصل الاجماع وفهم اتفاق اراء الكل ومطابقتها
لراى المعصوم فكما ان هناك الاقوال المحسوسة مطابقة الاول مدركة بالعقل فكذلك في الاجماع
المتواتر والخبر المتواتر معنى بالمعنى الاخير ويمكن ان يقال في الوجه الاول من الوجهين ان العلم
يحصل بفرد محسوس من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذي يدل عليه كل واحد من الاخبار
يحصل للسامع وكذا ما قبله **قانون** خبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر كثرت رواته
قلت وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد رواته على ثلثة
كما ذكره ابن الحاجب وقرره العضد وقال التفتازاني في تفسيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء
لم يفد العلم اصلا او افاد بالقرائن الزائدة قال وعلى هذا الواسطة بين خبر المتواتر وخبر الواحد
فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه سواء لم يفد العلم
اصلا او افاد بالقرائن الزائدة قال وعلى هذه الا واسطة بين خبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض
نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا بالتقييد
بنفسه عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة كالانفكاك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ
والجنازة في المثال الاتي فظهر ان مدخلية القرائن الداخلة في حصول العلم لا تضر بكونه متواترا
وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم يبلغ
حد التواتر يعني لم يكن تمام حصول العلم من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة والخارجة

اذ لم يقم دليل على امتناع حصول العلم بخبر الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما سنذكره او الخارجة كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فالخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيد ايضا وعليهما اي المستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي فما لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة فهو مستفيض قطعي وان اراد على العشرة بحيث يمتنع عن التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات ولكن لم يحصل فيما نحن فيه فهو مستفيض ظني ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه ترى الاشارة اليه من القول بكون خبر الثلثة ان كان قطعيا متواترا والحاق الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد اعم من الظني وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر ويرجع النزاع الى ان الخبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول فهل هو مطرد ام لا وعلى الثاني فهل يفيد العلم مع قطع النظر عن القرائن الداخلة والخارجة في خبر غير العدل ام بعضهم احد منهم وكذلك اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية ومحل نزاعهم في غير المحفوف بالقرائن الخارجية مخصوص بخبر العدل وفيه اقوال فلنقدم الكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجية فالمشهور عدم افادته العلم مطلقا وذهب احد من العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيده غير مطرد وهذا الاظهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم بخبر العدل الواحد بملاحظة القرائن اللازمة للخبر التي لا ينفك عنها عادة وان لم يكن هناك قرينة خارجية اذ قد عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة لم يخرج عن تعريف الخبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا واما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل من انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والتالي باطل بالاجماع فانما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ولمنع تعلق النهي بالعمل بالظن في الفروع وانما هو في الاصول كما مر وسيجيء واحتج الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل بلا قرينة خارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب شيء اخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين

اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلوم ثابتان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثلا انا نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القرائن الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع اخر لزم ثبوت تلك القرائن المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة في مثل ذلك الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف الموارد كما صرحوا به فكلما اراد وامن الاطراد جريان العادة في المتواتر فهو بعينه فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بانه يدعي الملازمة انما لو كان عقيبا لثبت الا بالطريق الاولى والعادة فيكون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك بابه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم انما جعلوا عدم العلية والترتيب العقلي مقررا عند خصمهم ان الامر هنا منحصر في كون الترتب عاديا وكونه بسبب بان عادة الله به وقعت ما الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتيب فان المراد بالنسبة لمحض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به في كل خبر عدل فنمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره في شبهة السوفسطائية في المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بسبب القرائن الداخلة واخر بنقيضه ظهر ان احدهما اخطأ في دعواه وكذلك لو ادعى احد حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه اخر فنقول ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع ان اراد مجرد تصادم خبر عدلين في طرفي النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم بنقيض الاخر من الخبر بسبب القرائن الداخلة والاخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطاء في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثالث ان اراد ما لو حصل العلم به للمخالف بالاجتهاد ايضا فلا ريب ان المخالف مخطئ فيما يدعيه الاجماع على خلافه باطل قطعا وان اراد ما لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء ولا يحصل لاخر وكل مكلف بما حصل له والظاهر ان الدليلين الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولده مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على

الباب السادس

حال المنكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذلك الملك والكابر مملكته فانه يحصل
العلم بصحة الخبر ويعلم به موته لولده وجدانا ضروريا لا يعتريه شك وريب بل قد يحصل
دون ذلك واما ما اورد عليه من الشكوك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه فافاق او مات
اخوله فجاة واعتقد المخبر انه المشرف على الموت ففيه انها احتمالات عقلية لا تنافي العلوم العادية
مع انا نفرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات وكذا ما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القراين
من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي
ونحوها فان القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة القراين اذ
لولا الخبر لجوز موت شخص اخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا يقبل التشكيك
المنكرين بالوجوه الثلثة المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيد ها ثم ان بعضهم
ذكر ان الخبر المحفوف بالقراين القطعية لم يقع في الشرعيات اقول لامكان حصوله للحاضرين
المستمعين من الصحابة والتابعين والمقاربين عهد الائمة مما لا يمكن انكاره وكذلك
المحفوف بالقراين الداخلة واما في امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا
في اول استبصاره من القراين المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل
فهو ليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدقه
ولا دلالته والفرض كون مضمونه قطعيا بسبب اخذه من تلك القراين فهو الخبر المقرون بالقراين
الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسئلة انما هو الثاني لا الاول وجنابنا
اليوم كلما ظنية الا ما ندر ومخالفة الاخباريين في ذلك ودعويهم قطعيتها مما لا يصغى اليه و
لعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد **قانون** اختلفوا في حجية
خبر الواحد العاري عن القراين المفيدة للعلم بصدق نفسه وبصدق مضمونه وان كان
نصا في الدلالة وانما قيد بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته للدليل القطعي
ولم يتعرضوا هنا للخلاف فيه لعدم فايدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية
مضمونه وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرا لا نصا
وخلافهم في هذا المقام ايضا ليس فيه بل النزاع في جواز العمل به هو النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا
اما الخبر الذي كان صدقه قطعيا بنفسه ومضمونه نصا خرج عن البحث ظاهرا ويحصر البحث فيما
لم يحصل العلم به من حيث المضمون معا والحق انه يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويزه
محال او قبيح بلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة وتبعه جماعة من الناس تمسكا

بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز
عن الله تعالى ايضا والجامع كون المخبر عادلا في الصورتين وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال
الاول بان للمحرمات مثلا قبحا ذاتيا وكذا الواجبات فربما يحرم شيء لكونه سما او موجبا للفساد
في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبتين للقساوة وظلمة القلب تلك خاصيتهما ولا تزول
بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن من الوقوع في تلك المفسدة فيجوز
العمل به مظنة الوقوع في المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا
التجري عن اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم نعلم كونه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل
والناسي فنعلم من تجويزها ذلك انه تدارك هذا النقص من شيء لغرض الشارع من الاحكام الشاقة
والمجاهدات الصعبة وساير التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر
الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به
والمراد بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به
فلا بد ان يجعل بحيث يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان الاستحباب
في المستحب وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتاخرين خلافا لجماعة
من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل
كلاهما كما سيجيء خلافا لجماعة حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه **الاول** قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة
انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب
التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي
كونه اسوء حالا من الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي
انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم
فاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او لم
يجئكم او جاءكم خبر عدل والمطلوب داخل في المفهوم وان امكن هو هو وضعف اولا ان ظاهر الاية
ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان
المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال الخبر الفاسق لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع
في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق
بحيث يشمل عدم خبر اصلا او مجيء خبر عادل وتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل

الباب السادس

مالولم يكن هناك خبر اصلا اذ كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل لكن
لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقائق الكلام وترك للعرف والعادة
مجرد احتمال ان الآية مسوقة لبيان الموضوع ولا ريب ان مجاز الانصراف اليه وتسمية المنطبقة على السالبة
الى الموجود الموضوع والمنتفي الموضوع لا توجب كونه معنى حقيقيا لها عرفيا والكتاب والسنة
انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان فالاعتماد على مفهوم الوصف
فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث
المفاهيم وعلى فرض امكان تصوير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى ان حجية مثل هذه
اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الآية ان كان المنبئ فاسقا فتبينوا
لصار ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر وكيف كان فنتيجة الاستدلال بالآية
والحديث في الاستدلال بان للمفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل على جواز العمل والقبول
اثبات الوجوب لا وجه لها لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعدم القائل بالفصل لمن قال بالجواز
قال بالوجوب ويجيء تمام الكلام ثم هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم
وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيهما
ستعرف في الثاني ايضا واعترض ايضا بان سبب نزول الآية ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث الوليد بن عقبة
ابن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما جاء الى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع
واخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بانهم ارتدوا فنزلت الآية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا الخ انما يجري
فيه وفي مثله لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققنا
سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق وبنبأ يشتملان على العموم كما لا يخفى ولو كان المراد
الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل المستفاد ان خبر الفاسق معرض لمثل
هذه المفسدة العظمى لا انه كذلك مطلقا وفي جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين بمثل
هذه الواقعة مع ان ذلك ايضا يفيد المطلوب اذ مفهومه يقتضي عدم التبين في مثل هذه الواقعة
وغيرها في خبر العادل اخذا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل
لا يصح في مورد نزول الآية لعدم جواز العمل بخبر الواحد العدل في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل مطلقا فيكفي
هذا فالنكتة في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد ونحوه وعليه فالاشكال يكفي ان يقول ان جاءكم نبأ
احد ونحوه وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة لا ينافي حجية المفهوم لامكان التخصيص

اخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتنبيه هو التعريف والعهد
فالعدول عنه يدل بترك مثل ذكر احد ونحوه يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان
قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو لانه لم ينضم اليه آخر بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل الا
فكانه اريد ان جاءكم فاسق بخبر وان كان خبرا غير الارتداد فلا تقبلوه اصلا لا منضما ولا
منفردا الا مع التبين بخلاف خبر العدل فانه لا يقبل في الجملة اما في غير الردة فمطلقا واما في الردة فمع
انضمام الغير
الثاني
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطوائف للاقوام
وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم ولا يلزم ان يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر
فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة بل الظاهر ان الفرقة يطلق على الثلاثة فيصدق الطائفة على
الاثنين بل الواحد ايضا ولا يضر ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا في شموله للواحد ايضا لانه عبارة
عن الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوائف لصدق حصول الانذار
كل واحد منهم كل واحد من الاقوام ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف
كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد في الجملة الحجية مجرد خبر يحمل على الاحد مع انه لا قائل بالفرق في
جانب المنع واما على وجوب الحذر فلان التهديد المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب النفر و
تعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد جدا وجوب الانذار
وعدم وجوب طاعة المستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين والمشهور في وجه الدلالة ان
كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاته الطلب
الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيناه في مبحث الامر وقيل ان اقرب مجازاتها
مطلق الطلب وحمله على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه لانه ان حصل المقتضي له
والا فلا يحسن وردّ بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع
وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص
اقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى ان يستحب الحذر وترك ما انذر به بخبر الواحد بمعنى
العمل به لو لم يحرم فانه قد يكون خبر الواحد دالا على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر عن تركه
العمل بهذا الخبر بان يستحب ان يعمل بهذا الواجب ولكن لك لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك
بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معنا

استصحاب الحكم لكن الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب حاصل الكلام ان القول باستحباب
العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يتصور له معنى محصل فان
استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا يتصور ان فرد اخر
حتى يكون العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا
لظاهر الاية والاجماع وغيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما
ان يعتبر مفهوم الاصل في مقابل خبر الواحد كليين نظرا الى ان المكلف مختار بين ان يعمل على
مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم
وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسئلة حكم من الشارع فيرجع هذا الى
التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما ان يعتبر الاصل
في مقابل الخبر الخاص هنا اتفاقا لان المكلف مخير بين ان يعلم ذمته بريئة عن هذا
التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى اي الفرضين لا يصح هذا اعتقادا
الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهدين المخالفين
في الراي والى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير في هذين
الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد بطريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما
يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص الحكم من الشارع
بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا لكن لما يتعين ولا سبيل الى تعيين العمل فرخص لنا الشارع في
الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم واما فيما نحن فيه فليس كذلك انه هل انشأ الحكم الاول حين
حضور الشارع والاصل الثابت بالعقل والشرع متيقن الثبوت من الشرع جزما وليس من باب
الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة
المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي دلنا عليه الجهل والاضطرار من جهالة
الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد فقد يتصور بين
الاصل وخبر الواحد والاول انما هو من باب مسائل الاصولية المبحوث عنها والثاني يمكن ان
يتبدل عليه برجحان الحذر المستفاد من الاية على ما بني عليه المأول انما هو من باب المسائل
الفقهية المستنبطة من احاد اخبار الاحاد وحمله على الاستحباب انما يتم لو اقتطع النظر عن دلالة
على الوجوب مثلا يعني اذا عارض خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار

بخبر الواحد فهو في معنى التخيير ثم المطلوب بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب
والاجماع اتيانه على سبيل الوجوب كما توهم فهذا اخراج للخبر عن مدلوله الحقيقي واما التخيير
بين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم دليل اخر رافع للاصل الذي هو من المسائل
الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يستلزم التخيير ولا حجية احدهما فان
الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل ولا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد
في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد ايضا يستحب العمل
قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف بكل ما يجوز استخراج الحكم منه
من العمل فيحصل مقدمة الواجب فيجب الاتيان به فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن
على استنباط من الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل
امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل
البرائة الاستفراغ والتتبع بل اوجبوا ذلك في العام مع انه لا يعلم الوجوب فكيف يقال انه لا
مع انه لا دليل على الاستحباب في ذلك في الكلام في تاويل كلمة لعل على ما اخترناه وابتنائه في
ويمكن جعلها من باب اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا بان يكون استعارة تبعية
حصول الخوف والاطاعة مرة وعدمها اخرى اما من جهة تفاوت الانذارات بالقطع والظن او
المحذرين بالصدق والكذب والسامعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان المترجي يتحصل
وفقد الحصول واستعير كلمة لعل لذلك ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم مترجون
لحصول الحذر وما يقال انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند الانذار وهو التخويف فهو اخص
من المدعى مدفوع بعدم القول بالفصل مع انه يثبت بذلك غيره بطريق الاولى اذ اثبات المرجح
والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب للمساعدة في دليلهما دون الاولين ولموافقتهما للاصل
وكال مباينة الاولين له وقد اعترض على الاستدلال ايضا بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي على
كل فرقة ولا يقول به احد واجيب بانه مخصص بالدليل والاولى ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة
العظيمة التي تحتاج الى منذر مستقل مثل بني حرب وبني اسد ونحوهما والحصر ايضا على غير
بعيد فيصح الوجوب الكفائي في الكل وقد اعترض ايضا بامكان حمل التفقه على التفقه في اصول الدين
وهو ايضا بعيد لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع انهم بالتهديد على ترك النفر فيه لا
العقد فيه فالبادون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين وانما فهم كونهم مؤمنين

بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام

الالهية الاعلى لزوم عمل الغافل بفتوى المجتهد وهو خارج عن البحث وهو اتفاقي واجيب بمنع ثبوت كونه حقيقة

في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق

على سماع الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص القوم بالمقلدين وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى

المتبادر من الفهم والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر فتم هذه كله مبنى على المشهور في تفسير الاية

اما على تفسير الاخر وهو ان يكون المراد بالطوائف المجاهدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين

فيمكن توجيه الاستدلال بها ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى **الثالث** قوله تعالى ان الذين يكتمون

ما انزلنا من البينات والهدى الاية فان المنقول عن النبي صلعم والائمة عم ايضا من الهدى ويظهر وجه

الاستدلال بها بما سبق في التبادر فان الظاهر من وجوب اظهاره انه يجب على السامع العمل

الرابع استشهاد العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله صلعم وعمل الصحابة عليه من غير نكير وكير

الخاصة والعامة وقائع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة بما يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف

عن رضاه صلعم كان صلعم يامر ويجوزه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف لتعليم

الاحكام وبدون اعتبار عدد التواتر وكذلك اصحاب الائمة عم ومن يليهم ومن اصحابنا القدماء كان

طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها والتعرض لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير

الائمة عم على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فلعرجها

من مظانها فانه من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار انكلوا احد من اصحاب الائمة عم

المتعبدين عندهم السائلين عنهم كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى غيرهم العمل ولم يكن يحصل

لكل احد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان ائمتهم عم مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك

واحتمال ان كل ذلك كان من القرائن المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فحصل من

جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم على الجواز فيدل عليه الاجماع

تقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو

ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صلعم او احد من

الائمة عم وكان ممن لا يطعن في روايته وكان سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة

ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم

نحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على

العمل بهذه الاخبار التي اوردوها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك

ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا

فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا

وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلعم ومن بعده من الائمة

عليهم السلام الى زمان الصادق جعفر بن محمد عم الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته

فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون

الا عن معصوم عم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف ذلك انه لما كان العمل بالقياس

محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او

استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله

حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياتنا كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر

الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال

العلامة ره في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعها الا على

الاخبار المروية عن الائمة عم والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي ره وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد

ولم ينكره سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر من ره ان المخالف انما هو السيد

واتباعه ومن تبعه من بعده ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق ره على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سير

الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول صلعم والائمة عم ولاحظ الاخبار الدالة على حثهم في العمل بكتب

اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتعارضة مع ملاحظة

ان ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم وامر معاش بني ادم عليها

يكاد يحصل له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد من انه كان العمل بخبر الواحد

جائزا وواقعا في زمان الائمة عم لم يخف على مثل السيد ره مع قرب زمانه عم وكلام فطانته

وتبحره واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من الاخبار المتواترة

او المحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع عن العمل بخبر الواحد طريقة للائمة عم ومذهبا لهم

لصار شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ ره حتى ادعى اجماعهم على جواز العمل

بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ره ومن تبعه لما بيّنا ولما سيتبين انشاء الله تم **الخامس**

الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في غيبة الامام عم من امثال زماننا المتباعدة عن زمن

عن زمان الائمة واعلم ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو
المتبادر من النبأ فالانذار وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلناه واما حجية ما يفهم
من لفظ الخبر الحاصل من جهة دلالته وان هذه المظنون هو المراد او جزؤه مع تفاوت ذلك
بسبب افهام الناظرين والمعاصرين للائمة والمتأخرين فهو يحتاج الى دليل اخر من اجماع
على حجية امثال هذه الظنون خبر الواحد من حيث انه خبر الواحد ولا تشمل جميع الازمان
والاوقات بل تماميته في امثال زماننا وتدل على حجيته زماننا وتدل على حجية مطلق الظن و
هي حقيقة دالة على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل
باليقين او لانه ثبت فيه الرخصة من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء
هو الاول ولعل وجه نزاعهم في خبر الواحد واستدلالهم على حجيته انما هو لاجل اثبات حجيته
بانه من قبيل الشارع لتتم حجيته في زمان امكان العلم ايضا او لاجل دفع توهم حرمة العمل
خصوصا كالقياس لاجل ما ادعاه السيد من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا فهذه الا
دلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم بجواز العمل بخبر الواحد وكذا الاستدلال
في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الاخباريون وعلى نقيض نفس هذا بالقياسات التي استدلوا
على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها
والادلة على ذلك من وجوه وانا اذا تأملنا نقدر على استنباط حجية خبر الواحد منها **الاول**
ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات فالباقي
انا مشاركون لاهل زمان المعصومين ع في التكاليف ولا يحصل في غيرها علم ضرورة او اجماعا او حكم
به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذلك اصل
البراءة والضرورة والاجماع والعقل القاطع لا يثبت به شيء يعتد به في الفقه غالبا بل هي انما تثبت
بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيلات وعلى هذا انحصر الامتثال في العمل بالظن
والا لزم التكليف بما لا يطاق وبعد ذلك نقول ان ذلك الظن الحاصل من الخبر الواحد فانه لا فارق
بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره فيجب هنا بعينه بل الامتناع لكون
اقوى بل الظن بما هو من جهته وملاحظة القوة والضعف بما هو وملاحظة كل منها عليحدة
لا مجتمعا وقد اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه يجوز
ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها ظن كظاهر الكتاب ومثل

لا لانها ظن بل الاجماع على حجيتها وفيه ان حجية ظواهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم
معلومية متعلقها لا يثبت الا قليل اقل من الاحكام كما لا يخفى على المطلع والاجماع على العمل بالتراث
فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد يرد على هذا الدليل
ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره
~~لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره~~ لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم
به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه بالاصالة البراءة لكونها مفيدة للظن
ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او
ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه و
عدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل
من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به
ولا يكفي الظن به ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به
على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى
الاصل المذكور واما فيما لم نتمكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء
منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر من وجوه اما اولا
فلان قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه الخ ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك
لكنه خلاف المفروض ~~وان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه~~ خلاف المفروض
وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي لا يوجب التكليف مع ثبوته بالمجمل مع التمكن بالاتيان
به بالاتيان بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نعلم الاجمالي بالتكليف بغير الضرو
في امثال زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات
يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوب
او مطلق مسمى الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وايضا الضرو
امور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوي ثبت
وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع لكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي تشتمل عليها
كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع في كيفيته بان البينة للمدعي واليمين على من انكر لكن معرفة
حقيقة المدعي والمنكر والتميز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجلان عدلان او واحد او متعدد

الباب السادس

قوله حتى يثبت أنه اى براءة ذمة المكلف الموافق للصواب مع ما اشرنا اليه سابقا ومحصله ان العلم الاجمالي بعد ورود الشرع بوجود احكام الزامية من الايجابات والتحريمات فيما بين الاحكام الشرعية مانع من العمل بالاصل في جميع الوقائع المظنونة والمشكوكة والموهومة لانه يؤدي الى المخالفة القطعية ... الاوامر والنواهي في الدين والخروج من شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم

لم يشترط فيه العدالة اولا وان العدالة اي شيء وباي شيء تثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع على تحصيل الفقه فقد تغافل ولعله انما في مقام المجادلة والا فهو في نفس الدليل واشتغر بانه لا وجه لتشاغلنا بها فلاذن قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الخ هذا اول الكلام لان حكم العقل ان اريد به الحكم القطعي او الظني وان كان الاول فهو دعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشير به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه بنفسه مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الآيات والاخبار التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الواحد اذا حصل من خبر الواحد ظن اقوى منه ولهذا ثالثا فلان قوله ويؤكد ذلك الخ يرد عليه انها عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هو ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية ظاهر القرآن لما نحن فيه ثم لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر الاخبار ففيه الكلام في الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله انه يحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل الخ فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك واصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع علم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم بسبب الاصل ان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب

فقط

فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يمكن ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب لما ذكره من المثال هو ان يقال في مجلس عرق جنب من الحرام مثلا ان خبر الواحد لو ورد في ذلك او الاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجة فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب وح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح ومما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية والاخفات على ما ذكره والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والتوهم من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة قولي وتلفيقهما لم يكن مستند حقيق ان اراد ان هذا التخيير هو في معنى اصل في مقابل الدليل الظني فهو مقدم وهو فاسد اذ بعد معارضة تعارض دليلي القولين لا يبقى في مقابل اصل البراءة خبر يقال انه ظني ولا نعمل به بل يرجع الكلام فيه الى جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله حينئذ هو ادلة التوقف والاحتياط وهو لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بانهما اختار من القولين وعلى فرض كل اختيار منهما يصير واجبا عليه لا معنى لاصل البراءة فنظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول منحصر في وجوب الجهر او وجوب الاخفات فان احدهما ثابت في نفس الامر جزما الا ان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما فنعتبر اصل البراءة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار احد المدلولين ليكون تخييرا في اصل المسئلة كما مر الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر انه لا مناص من العمل بالظن وانه حجة الا ما صرح الشارع بحرمته وثبت حرمته من جانبه مثل القياس والاستحسان والعبرة بقوة الظن والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن بمدلول خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وذلك ليس من قبيل ما نص الشارع باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان مناط الحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى والاقرار وغيرهما **والثاني** انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح

ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين
جانب القول بالحجية هو الاتيان والاجماع وقد عرفت حال الاثنين واما الاجماع فلم يثبت الا في
الصدر الاول ولا مصحح للتمسك بعدم القول بالفصل لاحد شطري الاجماع المركب اذ تحقق
ذلك الشطر انما هو بعد الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذه الفترة فليفهم ذلك وبالجملة عدم
امكان القطع في المقدر في مثال زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات والمتواترات
لا تكفينا كما اشرنا وايضا العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فان
تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم فمع ان تلك الاخبار لا يفيد القطع كما بينا لعدم
تواترها معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها فلا
يثبت به ترجيح ظني ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل بل التوقف كالو دار الامر بين شخصين
لا يقتضي الاحتياط اعطائه باحدهما دون الاخر وكان بين يتيمين فان قلت انا لا نتعرض للمال في
العمل ولا نحكم به لاحدهما في الفتوى قلت ابقاؤه قد يصير موجب التلف فكيف يجتري بان نقول ان
الله تعالى يرضى عنك بذلك واي شيء ذلك على ان هذه ادلة العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى
الظن الحاصل للمجتهد فحث الفتوى وترك العمل ايضا يحتاج الى الدليل فلعل الله تعالى يعذب بك على
الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتنا بحيث يوازي لضرر المظنون في اتلاف مال اليتيم و
تعطيل الارحام والتزام العسر والحرج فلنات بمثال من جهة التقريب فنقول ان المتم بين اصحابنا في
الكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال جدهما نصيب من يتقربان به فالثلثان لاولاد الابن و
الثلث لاولاد البنت خلاف للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقسمون
بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المتم بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون
حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة فان
جعلنا الشهرة حجة فهو والا بقاه بوقف المال ويهلك الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار الواردة
في ان كل رحم يرث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب والدهم واما
كيفية القسمة بينهم بانفسهم والعمل بعموم اية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ومن تبعه مع
انه يرجع الى قول السيد في الاصل وانه في نفسه يمكن الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما
هو ظاهر به ولا حجة فيه عندهم فلا بد للاخباري هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف
ولا حيلة شادهم اما انا نسيل الاحتياط اذا كان الفريقان كلاهما ايتاما صغارا فقالوا

الباب السادس

المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان فكم مترددة فيه وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح
بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح
عبارة عن القول بان المظنون حكم الله تعالى او العمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق في لفظ الراجح و
المرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعل المدح اذ انه لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى
الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجح في تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين
عند زاعمهم فان الترجيح بلا مرجح محال وخلافه وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل
بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجهه ان الاول ليس الكذب بل تعمل
هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح واورد على هذه انا انما يتم اذا ثبت وجوب الا
فتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل لان النقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل
يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء
عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع اذ الا
خباريون الذين يعتبر قولهم في انعقاد الاجماع مخالفون في ذلك ويقولون بوجوب التوقف والا
حتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل
الاول وكما انه افراط وهذا تفريط واذ قد ابطلنا العمل باصل البراءة ثم قد ابطلنا التوقف والاحتياط
هنا ادلة فانا نقول فلا وجوب العمل بالمقطوع به في المذهبيات اقول الكلام ومادل عليه من ظواهر
الايات مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان الظاهر منها هو
الذين سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعويهم ان الاخبار قطعية وانهم يعملون بالقطع
في غاية الوهن فان عيان وجوه الاختلال في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها الموجبة لعدم
الوثوق بها فضلا عن حصول القطع منها يغني عن البيان وقد اشرنا الى بعض ما يتعلق بها وسنشير مع
انه لا دليل على حجيتها الا الايات على فرض تسليم دلالتها بها من ظواهر القران وقد عرفت حالها
مع ان اية النفر ظاهرة في التفقه واية النبأ معللة بما علل ولا تشمل ما نحن فيه واذا وجد ظن اقوى من الظن
الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مطلقا وفي جميع الموارد
والازمان خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى منه ولا يبقى ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في زمن
الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل لانا نقول قد لا نعلم الاجماع على عدم
القول بالفصل بل بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول فيفرق بين الزمانين واما

ان

لهم في المعيشة الا اخذه الهم وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس ولاحظ وقايعهم المختلفة ومقتضياتها وتتبع الادلة ومؤداها وتامل فيها حق التامل ومن ها حق التميز وعرف الفرق بين زمان المعصوم وغيره ومانه يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا محصل ولو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي المسئلة وخبر واحد في الطرف الاخر من دون عامل او مع عامل نادر فعلى الاخباري ان يثبت ان ادلة حجية خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال اقول بنفي العمل والوجوب بل توقف واحتاط فاقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك هنا كلاما هو بمنزلة السر المختار العاملين بالفتوى فانظر في ذلك امثال وهو ان العاقل البصير لابد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل ما يرد ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك فاليس هنا مقام نقدره ايضا حسن بل احسن كذلك الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واغاثة الملهوف ورفع المفاسد وقطع التعادي بين الناس والاصطلاح بينهم ايضا حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد امرها بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما دلك عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وبنذكر تنبط عن التحول فيه فتذكر ايضا ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التسبيب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان تكون ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان ايضا قد يصير من الماصالحا متنسكا لاجل تغرير العلماء والعباد الا ترى انه يوسوس في احكام العبادات الى ان يجعل الانسان متاذيا عن طاعة الله والتعرض لحال امر الانسان في الاجتناب عن الحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسين محتنبين عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال النجس بالنجس ولا يحتاطون ابدا من اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين ممن لا يعتد على دينهم وتقويهم بل ولا بد ورد كثير منهم مسائل الذبح والله كثيرا فلعل اكل لحم المشتري غالبا وكذلك لا يجتنبون عن اكل السكر بل الملبس والمنسوجات اهل الكفر مع ان الغالب انهم ملاقوها بالرطوبة وكان علم الشرع على النجاسة يوجب لهلاك فكذلك اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما

يظهر

يظهر لفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل التحرز من التحول في احكام الدماء ويفتي بعدمه ويحكم بالدية كما ان في القصاص حيوة وعن النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان ترك ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم ممن للسلم بل يصير الى حد العلم العادي ولا يجتري على فتوى القصاص فان سئلته عن ذلك بانه يخاف الله عن سوء الحساب وان تتبعت حاله لتجد تقيته بالمعاد وعذاب جهنم مما ظهر له من حقيقة الامر فكيف يصير الفرع زايدا على الاصل وبالجملة لابد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة النفس واطاعة الشيطان لعنه الله ثم ومع ذلك كله فلا تغتر مما نبهتك عن التزام الاحتياط ويصير ذلك سببا للمسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى فان ذلك ايضا من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل بمقتضاه **الثالث** ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ورد بان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشرع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر عند صدق المخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يقال انه مخرج بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولابد ان يكون مطردا وربما يمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر معرفة طريق الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان يبقى الاصل براءة الذمة من هذا التكليف لما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله يؤاخذه على مطالبته مخالفته وظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره السيد فيه ان وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشرع ثم وهو في الكلام الا ترى ان الامامية تقول بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ورفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك مخفي عن الامة وان كان خفاؤه بسبب ظلم ظالميهم وكما ان المجتهد صار نايبا عنه والنقل وكان اتباعه واجبا كان ثابتا فكذا الظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرايعهم صار نايبا عن يقينه بها وكما كان يجب ان يكون ما عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اعلمهم بها وان لم يكن محتاجا بالفعل اليها فكذلك

للمجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر طاقته لبرفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن
فعلية الاجتهاد واجبا ولا ريب انه لا يمكن له تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مقام يقينه وما لم يكن
اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول
ظن بحجيتهما لنا والاعتماد على اصل البرائة قد عرفت حاله وكذلك التوقف والاحتياط مع عدم
دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول الظن للمجتهد في مسئلة اصلا فيرجع حينئذ الى اصل البرائة لا
يقال انه على هذا التقرير يرجع مال هذا الدليل الى الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف
ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل ترك العمل بالظن يوجب
الظن بالضرر فوله مع انه منقوض برواية الفاسق فبان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد
الظن اول الكلام انا اشتراط العدالة معركة للاراء والاستدلال بالاية غاية الظن ولم يحصل العلم
بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه
ولا ريب ان ذلك من القرائن الداخلة لا القرائن الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر
الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغايته ان يثبت حجية
هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور من الاصحاب وهو مع انه يعارض بغيره من المرجحات ظن
حاصل بالخبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل انا اذا
لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه لاجل الاية فان
حصل الظن به ويمكن ان يقال اذا ورد النص بالقياس ايضا بل نقول بان الواجب على المجتهد
العمل بمقتضى ما يؤدي به الظن بالحكم من الادلة التي تنتهي اولى الى خبر الفاسق مثلا او القياس مثلا
وذلك اما لانهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة
المفيدة للظن لان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام لا يجري في الوجه
الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق انما اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا مضايقة
الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المفيدة
للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن يعني في نفسه ومع قطع
النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن
لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال انه يجوز
العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس وبعد وضع القياس من باب

تعارض بعض الادلة المفيدة للظن في تعيين الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بل
لا يرجح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان في مورد لم يثبت انسداد
باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من الله حرمة العمل على مؤدى القياس
حكم الله غيره وان نعلم اي شيء هو فقد تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه
فلبتامل فانه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به
فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم حتى بالقياس ايضا فما المناص في العمل والتخلص
عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البرائة فلم لم تعمل به اولا قلت المناص حينئذ هو
حين تعارض الادلة لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى على اصل
البرائة وكذا في الظنون الغير المعلوم الحجية اذا تعارضت او فقدت فيتوقف او يعمل على اصل
البرائة وعدم جواز العمل باصل البرائة اولا لان الثابت من الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على
الياس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر عليه بعد الياس عن الادلة في الادلة الاختيارية فكذا الحال
في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا
او غيره من الظنون التي لم يثبت حرمتها بالخصوص لعينه ابدا فعدم منع بقاء التكليف ايضا قلت
ما دل على حرمة العمل بالقياس وغيره من الظنون ايضا ليس باقوى دلالة واشمل افرادا واوقاتا مما دل
على بقاء التكليف الى اخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب فما الدليل على الحرمة ثم اجمل المقالة في هذا
المجال لنظهر جلية الحال واقول عن الجهد في اقامة الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية
بعضها بالخصوص مميزا اياها عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله بعث رسولا وانزل
كتابا وسن شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد
على ما هو وفق مجرى عادته نعم انما هو بالنطق والكلام فالمتكلم بها مع عباده ليس الا بلسان
رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بحكم بنفسه وبيانه اياها بلسانه الشريف فما حصل العلم بمراد
الله نعم للمخاطبين المشافهين من الكتاب او سنة فلا كلام فيه ولا في انه حجة على العباد ويجب
متابعتهم وحصول العلم من الخطاب ولو بضميمة المقام مما لا يكاد يمكن انكاره ولا ريب في ذلك وكذلك
ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقائق والمجازات بحمل الالفاظ على حقائقها مع عدم
القرينة على خلافها والبناء على القرائن في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف في
العادة علما وجدانيا من لدن خلقة ادم تعالى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك ونعلم
ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم

الظن

الظن به في التكاليف ايضا والسر في ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله الواقعي
واحد في نفس الامر ان عمدة العباد في التدين والايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد
والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق الواردة من قبله تعالى فالاحكام
وان كانت من الامور الحقيقية الناشئة من المصالح النفس الامرية لكن العمدة في نصبها
هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انها طاعة فاذا
فهم المكلف من خطاب الشارع فهما علم به نفس الحكم وامتثل به فهو جامع للسعادتين اعني
الفوز بالمصلحة الخاصة الكامنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة
فاذا فهم فهما مخطئا على مقتضى محاورة ولسان القوم الذي انزل الله الكتاب وبعث الرسول
فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا
عليه تعالى تفضلا وتداركا للعدل لحصول الانقياد بدونه ايضا وبعد ملاحظة هذا التمهيد فنقول ما
اثره كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء على نهج مستقر ثابت وان
التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم النفس
الامري لكن يظهر من جعل الشارع مناط تفهيمه للتكلم بالالفاظ التي جرت عادة اهله بانها
لا تفيد اليقين في الاغلب انه راض بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر انه غير فاقد للمصلحة
ايضا كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من غير
خلاف بينهم فالمبين ان الظن في موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا
ثم ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين ممن لا يشاركهم في التكليف بمقتضاه فان كان نقله
بمعناه بمعنى ان مراده الواقع صار قبيناله وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان
نقلا بلفظه بمعنى انه حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فالاشكال في ان الظن الحاصل
لهم من هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون المعنى مما يقصد به تفهيمه في الدهر ولا اختفاء
منه كالتاليفات المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين وان كان
غيرهم مشاركون لهم في اصل الحكم واما الكتاب العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول
وذلك لانا وان انكرنا عموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكنا نقول بان الله تعالى
يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل على مقتضاه خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا فيكون
هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لا طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال الملك الرسائل

الى البلاد البعيدة وسيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات تقتضي ذلك فان المصنفين
واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه بقدر فهمهم ودرايتهم
فالله يجب على الله تعالى ان يكتفي عما يفهمه من كتابه اما بقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا بينا
لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل
على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر ايضا لحصول الاعجاز وساير
الفوائد مع ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها مما دل على العرض على كتاب الله ثم تفيد
ان الكتاب من القسم الاول قلنا اولا ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها
فيما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل قسم الاول لا من باب مجرد الخطاب الشفاهي
مع الاصحاب وثانيا انه لا نقطع لنا بكونها ظنية الدلالة بالنسبة الى المشافهين في هذا المعنى كما
نكرنا القدح من الاخباريين في دلالتها وان كان خلاف الظاهر فان غايتها القطع بكون جواز الظن
العمل بما يظن من جهة الكتاب جايزا لهم ولا قاطع لحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها
اذا فسرها الائمة كما ذكره الاخباريون وان كان خلاف الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك
الاخبار بعضها ببعض مع قراين خارجية يفيد القطع بان تلك العمل فبذلك ايضا لا يفيد الاجازة
العمل في الجملة واما لو حصل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي
لم يثبت حجيتها بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل على ظاهر الكتاب واما السنة المعلومة الصدور
فيحتمل ضعيفا ان تكون مثل المصنفات والمكاتيب ولكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين
وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا نعلم من حال رضاه بما يفهمه الغير
المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يقال ان الظن المعلوم الحجية وان
اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا وسنشير اليه في
محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به الا ما نرى من ادلة الاجماع وهو على فرض
تسليمه لا يثبت الا حجيته في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتاخرة عن
زمن الصحابة غير معلومة وكذلك القدر المسلم منه خبر العادل ومسلم منه العادل المعلوم العدالة
والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا به وهو مهجورا ولم يسلم السالم
من المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا اليها في
مباحث التخصيص وغيرها واكثر هذه السوانح يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة

ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى العمومات في الجملة واحتمال ان يكون
معهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره و
احتمال ان يكون من هذا الباب ايضا يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الاد
وتوجه الخطاب الينا والاجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل ان
العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية يجري في كلام الى حصل منه الفقه فبعد حصول العلم ببقاء التكليف
بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي
علم كون راويه عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء اخر خاليا عن التواتر التي
لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه ان لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة
والاجماع والدليل قطعي اخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما لا يخفى سيما
مع ملاحظة الاختلاف في الاخبار المروية في علاج التعارض بينها وكذا الكلام في الكتاب
والسنة المتواترة باللفظ مع غاية ندرته فلمية مدلولها وكذا اصل البراءة ان سلمنا كونه
ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظن اخر ممنوع و
دعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن ولو ثبت
فيصير حال الظنون المعلومة عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين
فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن
الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة
او مع خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بقيمة ما لا مناص
لنا عنه في علاج الاختلافات الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما
نريده من العمل باحكام الله تعم مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك
غالبا الا مثل من يتكلف في جعل مقدمتي قياس قطعية مع كون الاخرى ظنية فهل ينفع ذلك
في صيرورة النتيجة قطعية او من يحصل العلم في بعض اجزاء صلوته مثلا مع كون سائر الاجزاء ظنية
فهل ينفعه ذلك في صيرورة صلوته يقينية مع ملاحظة كون عدم علم الجزء مطلوبا به الفرد عن مقيد
منفردا في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلومة الحجية مستقلا من دون حاجة
الى غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن فيه مع ثبوت التكليف فيه فيما ثبت من جميع ذلك
انه لا مناص من العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوها فمن جميع ما

ذكرنا

ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم قد ظهر لك مما حققنا
المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط
القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وستسمع في موضعه ان من الا
صول لكلامية لا الاصول الفقهية وانا صار ظنه حجة ولا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء
زيادة توضيح لهذا في مبحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد
وهو ايضا من وجهين احدهما هو الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اثبته الدليل حسبما ذكرنا
في خامس الادلة وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات والاخبار الدالة على
حرمة العمل بالظن مثل قوله تعم ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعم ان يتبعون الا الظن ان الظن
لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر
الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب اما عن ايات النهي فانها مختصة بالنبي صلعم والدليل على مشاركة
غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله كان قرينة تدل على خلاف المقصود
من اختصاصها باصول الدين او بما بالنسبة الى المسلمين كما يظهر من قوله تعم يا ايها الذين امنوا اجتنبوا
ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك غيرها مشافهة للمشافهين انما هو بالا
جماع والضرورة وهما منتفيان في موضع النزاع فهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك
بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن الحاصل بها وهو ما نفاه نفس الاية وكل ما يستلزم وجوده عدمه
فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت في
الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الا
انما تفيد الاية لو كانت كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة ولا تنافي جواز اتباع بعض الظنون ولعلها
مثل قوله تعم ان الله لا يحب كل مختال فخور بعلي خلاف الاصل لحمل الظاهر من ليس كل انه سو
للسلب الجزئي واما عن اية الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر
الى سياقها وان قلنا بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا
من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره السيد المرتضى ره في
المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعلمون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع الضرورة
وقال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون
الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد

ولا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعرفه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا انقله عنه في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك ولو لم يحصل على خلافه والاشكال على نقله الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما ترى فالقدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل بعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا ووجه امتناع اصحاب الائمة عن العمل باخبار الاحاد لانه كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد ره ايضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المختلفات يرجع الى التخيير بين الاقوال ولنت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه بما ذكره فكيف يكون حالنا متحدة مع حال السيد واصحاب الائمة مع ان السيد ره ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مط والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو ذلك بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرفي النقيض من السيد والشيخ ووجه ذلك المخالفة فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك تنزل دعوى السيد وان غفل في تعميم الدعوى وذكر في المعالم في وجه المخالفة في الدعويين ان السيد كان اعتماده في هذه الدعوى على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم في العمل بخبر الواحد

عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلا وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية واقول لان هو صريح كلام الشيخ في العدة موافقته للسيد في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكثرة ذكرانه هو ما رواه المخالفون في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وصاحب المعالم ره بعد ما ذكره في وجه التغويب ما ذكرناه الا كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل ره في الحاشية وجهما ما نقلناه من الشيخ واستبعده عن الصواب لان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لان اشتراط العدالة عندهم وانتفائها في غيرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر هم اقول ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة ابن جندب اختلق رواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بامر معاوية في ازاء اربعمائة الف درهم بان ابتداء اشتملت على مدح ابن ملجم نزلت في شان علي ع وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله كذا غيره من المعروفين بالكذب وما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحالوا ذلك الى مناط اعتمادهم في احتجاجهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن تمتمتهم فاشتهر بينهم هذا المطلب بهذه الاشتهار فحصل ظن السيد في التعميم وان العمل بخبر الواحد من طرق الاصحاب كان جائزا عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب المعالم ره تصدى لرفع التنافي بين الدعويين وبيان الموافقة بين المدعيين وقال في الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين ع واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق ره وانت اذا لاحظت كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بعيد بمراحل عن الصواب وكذا الاستشهاد في كلام المحقق له ووجه غفلته ره انه لم يكن عنده كتاب العدة حين تاليف المعالم والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه ره ينادي باعلى صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة من القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا الى نقلها نعم خص الشيخ القول باخبار بجواز العمل للامامية التي رووها

في الكتب المتداولة اللائقة بين الأصحاب سواء رواها الأمامية او غيرهم ايضا اذا كان سليما
من المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق عنه ايضا وانت خبير بان ذلك مجردا لا يوجب كون تلك
الأخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدور سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على
انها غير موجبة للعلم فلا حظ مع ان كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع لاصحاب
الائمة لا يفيد كونه كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ على انها كانت كذلك عنده هذا
ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد في رفع الاشكال الى خبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع
ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد
على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد مؤدى الى العلم بجواز العمل بجميعها لا نفسا
معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة معان الاجماع لا يثبت
الا جواز العمل في الجملة وقطعية حجية بعضها في الجملة مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه شيء ودعوى
الاجماع على العمل بالنحو الذي رضوه في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول
نفس الكيفية خصوصا مع الاختلاف في وجه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها مما لا يمكن
ولا يخفى فظهر من جميع ذلك ايضا بعد التسليم حجية اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في
حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المحصلين المتاخرين
تمسك بالاخبار الواردة في امرهم ع بحفظ الكتب والعمل بها ولو سلم التواتر فيها فانها لا تفيد
ايضا الا الاجمال كما بينا والله العالم **قانون** ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع الى الراوي
وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم
اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو واما
اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرائط
بل الامر دائر مدار حصول الظن فح اشتراط هذه الشرائط لا بد ان يكون للتنبيه على ان الخالي عن
الملكات لا يفيد الظن او لبيان مراتب الظن او لاثبات تحريم العمل بالخالي عن الشرائط كالفاسق
وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف ما لا يحصل من غيره مع قطع النظر
عن القرائن الخارجية ايضا وسنعرف الكلام في دعوى حرمة العمل في الخالي عنها في الذكر ما مع عرفت
من الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكرناه في استثناء القياس ولما فصل القول في الشرائط فاما
البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز واما المجنون الادواري

فلا مانع من قبول روايته حال الافاقة اذا انتفى اثر الجنون عنه واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب
الاصحاب وجمهور العامة المنع لدليل الاصل وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد له وربما
يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية من الله ربما منعه عن الكذب بخلاف
الصبي وفيه تامل وذهب اخرون الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به ويرد بطلان القياس
اولا وبمنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره
هذه الاداء قبل البلوغ واما اذا رواه بعده وسمعه قبله فلا اشكال في القبول اذا جمع سائر
الشرائط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب
من ان وجه رد الصدوق رواية ما يرويه محمد ابن عيسى عن يونس هو هذه الاقرب انه وانما الا
نظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق اما الاجماع فيشكل
دعواه مطلقا حتى في صورة انسداد باب العلم نعم يفيد دعواه في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل
انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة
امكان تحصيل العلم واما في غيره فلا الا انا وجدنا في الظن واما الاستناد الى الاية فان كان
مستند الاجماع هو ايضا هذه الاية فلا يبقى اعتماد على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الاية
ففيه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر المؤمن الغير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال
بطريق الاولوية ح ثم فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة من الفاسق الغير المتحرز من الكذب ثم
يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا ثم تبادر عدمه فغاية الامر الشك فيحتمل ان
يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كذلك كما
سنبينه فيشترط قبول الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد تكون
في كون الشيء من الافراد المعلومة القريبة لمفهوم فقد تكون في كون الشيء من افراد تلك المفهوم مط
وهما سيان فيما نحن بصدده ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق على الكافر ايضا لا بد لا الا
على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة كونه ثقة نوع تبيّن في خبره ولو كان اجمالا كما بينه
في خبر المخالفين وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل بروايتنا وان كان يثمر في غير الرواية
المطلقة مما يحتاج اليه في الموضوعات واما الايمان والمراد كونه اماميا اثني عشريا فالمشهود بين
الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق والكلام فيه مثل ما تقدم بل الظهر ومقتضى هذه الاية
عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة وقال الشيخ في العدة بجواز العمل بخبر المخالفين

انا رووا عن ائمتنا انه اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روى عن الصادق انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي فانظروا الى ما رووه عن علي فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وابن كلوب ونوح ابن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه وفيه منع صحة الرواية التي استدل بها الشيخ ومنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لوا ريد من عمل الطائفة اجماعهم لما اذا انفرد بعض العامة برواية لاحتمال ان يكون من جهة ذلك اجماعهم على روايته ما ذكرنا سابقا من حصول التثبت الاجمالي يجري هنا ايضا فيهم وتفرد الاصحاب عنهم كالسكوني في المحقق في المعتبر وغيره في مسئلة الانفاس وكذا بلغ خبره واما على البناء على الدليل الخامس في الامر واضح مما بينا واما سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة انه ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرزا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي ابن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافهم وردة المحقق بانا لا نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤ ولعله اراد منع اجماعهم على العمل وانه لا حجية في عمل البعض والا فلا مجال لانكار العمل مطلقا واختلف كلام العلامة ففي الخلاصة اكثر من قبول روايات فاسد المذهب مع اشتراط الايمان في التهذيب ونقل صاحب المعالم من والده في فوائد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سئل والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جائكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي ان ابانا كان من الناووسية اقول ولا قبول اخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا بصدق العدل لزم مع فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم فيدل على حجيته مفهوم الآية كما سيجيء وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا فالاجل معاندهم فيدل على الحجية منطوق الآية لان التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة فان التثبت انما يحصل بتفحص حال الرجل في خبره فاذا حصل التثبت في حال الرجل وظهر انه لا يكذب في خبره فقد اثبت في خبره لانتفاء العلة وان ابيت من ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة تكفي من ذلك واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما العدالة فهي في الاصل الاستقامة ولا

والكيفية الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بعد تعديلها وانفعالها من الاخرى بحيث يحصل بسببه مزاج منها واما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة تسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن تسمى شجاعة وحلما واما في عرف الفقهاء والاصو فالمشهور بين المتاخرين انها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة يعني ما يدل على خسة النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المرو وقد تاثر النهر بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا كلبس الفقيه هو المعاشرة للمطلعة على تلك الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساتر العيوب ومجتنبا عن الكبائر مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام في الخلافات في معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد اوردناه في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ ره بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته في عدته فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ظاهر جماعة من متاخري الاصحاب الميل الى حجية العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة والظاهر ان هذا القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان اية التثبت وغيرها اندلت على جواز العمل بخبر المجهول فان لم نقل بكونه عادلا بسبب ظهور عدم الفسق بحجة المشهور تواترت بقوله ان جائكم فاسق بنبأ الآية وجه الدلالة ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق اذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكة

الباب السادس

بصدد هذه فسق ايضا فرض نادر لا التفات اليه واما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل

والواسطة انما تحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من يشك في كونه عادلا او فاسقا

وذلك الواسطة انما هو في نفس الامر الحقيقي وبالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف

والواجبات المشروطة بوجوبها انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجودها

الا العلم مطلق الا مشروط مثل انه يشك في كونه مالكا بقدر استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال

لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد

للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذه المال هل في بكفيه الاستطاعة

ام لا فالاصل عدم الوجوب فمقتضى تعلق الحكم على المتصف بوصف في نفس الامر لزوم الفحص

ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة القول

الا من يجمع الوصفين لا الاكتفاء من علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في الاية فان الوقوع

في الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم به فيه واما خبر العدل

ان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم عليه ولا ذم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى

طريقة العرف والعادة بخلاف مجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في فرض ثبوت الواسطة

ايضا لا يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله فهو ايضا يوجب الندم مع ان العلم بتحققها

متعذر لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنية عادة وقد تمسك بعضهم لبيان ان المراد

الفاسق النفس الامري بما ذكره في فقال انا علقنا امر شيء في الظاهر ان المراد ما هو كذلك مثلا

الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة

بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب والا انفهم من الكلام الذي لا قرينة على ارادة اه

معنى الخبر المتعارف فادة معنى الخبر والخبر لا افادة في افادة لازم معنى الخبر وايضا لو كان المراد

هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمجرد اعتقاده بما

اخبر به وايضا الاثبات المتكلم بتحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا لما اخبر به وايضا لا يصح

طلب الدليل عما اخبر به لانه يصح من المتكلم ان يقول اقم الدليل على بانه معتقد بصلاح زيد وبطلان

اللوازم اظهر من ان يحتاج الى البيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر

اقول وفيه ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة واللازمة للنسبة التقييدية

الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى ثابتهما والرصف العنوان الثابت

في الستر

فان معنى قولنا زيد صالح انما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع في الموضعين قيد

لطرفي النسبة والمراد بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب لا المقابل الامكان والواقع للحكم

اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان تكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر

المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا

يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انتفاء فائدة الجملة في افادة لازم

معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللوازم

ظاهرا وحجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق

الواقعي وان لم يعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم وانتفاء الامر

بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل فهو بالقبول وهو المطلوب

ويظهر لك جوابه من ان المراد بالفسق هو الفسق النفس الامري وبعد امكان تحصيل العلم به او الظن فلا

يلزم تكليف بما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان الاظهر ان العدالة امر

وجودي فالاصل بالنسبة اليهما سواء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة

والغضب اللتين هما غريزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر خلافه والحاصل

ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة

ونحوها فهو من دليل خارج من القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة

ومطابقته للاصل في بعضها واما اخراج الخبر والشهادة من البين فلانهما مختصان بالدليل

الخاص والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان

عدلا واما حجة الشيخ ره فالظاهر انها ايضا اية التثبت لا ما يفهم صاحب المعالم ره من كلام المحقق ره

ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة ورده تبعا للمحقق ره اما اولا فيمنع العلم بحصول العمل من الطائفة

واما ثانيا فبان علمهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعله كان لانضمام القرائن

اليها لا لمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ وتامل فيه ووجه الاستدلال بالاية التثبت

ان معرفة حال الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالي يحصل الظن بصدق الراوي فيجوز

العمل به كما في اخبار الموثقين من المخالفين وساير فرق الشيعة والظاهر كفاية الظن فان الظاهر من الاية

انه لا يحصل الاطمينان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت بمقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفي بما انه

الذي ثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد بالعادل النفس الامري هو ما اقتضى الدليل الطلاق

العادل عليه في نفس الامر الا ما كان عادة في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن و

اما ثانيا، على الدليل الخامس في امثال زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق دعوى التحرز عن الكذب

مع ظهور الفسق مستبعد واستبعده ولم اقول وجه الاستبعاد ان الداعي على المعصية ترك

قد يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية وقد

يكون هو الخوف عن الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله تعالى وهذا هو الذي يحمل عليه في عدم

المعصية فلا يبعد بالعلوم بخلاف غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف

يحمل عليه في ترك الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن مطرح لا وجه له كما نرى بالعيان ان كثيرا

من لا يجتنب عن اكل مال الحرام انه يهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذلك كثير ممن هو مبتلى

بانواع الفسوق انه لا يستخف بكتاب الله وسائر شعائره وكذلك الكذب خصوصا في الرواية والنسبة

الى الائمة كما هو ظاهر كلام الشيخ فمجرد ظهور سائر الفسوق عمن يعظم في نظره الكذب على الامام لا يوجب

علم حصول الظن بصدقه وكذا اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك

الكذب محضا من جهة ان الشارع منعه وانه عليه لا يحصل الظن به مع فسقه وربما هو اعظم منه

مما يدل على عدم الاعتناء بوعيده نعم ونواهيه فالاقوى ان ما ذهب اليه الشيخ ويرجع هذا الى التحقيق

في التثبت الاجمالي او الى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك

حال الحسن من اقسام الخبر وان حجيته ايضا من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكرنا

في مدح الرجل فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا

الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او ينقص او يغير ويبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال

المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه بين السند الصحيح و

الضعيف وغير ذلك والمراد بهما يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل الا عن

معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا عن العاملين بالخبر فمفهوم الاية المقتضي لقبول خبر العدل

مطلق مخصص بالضابط لاشعار المنطوق به من حيث التعليل وللاجماع ظاهرا واما بناء على

العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومراد علماء الرجال حيث يعولون في مقام التذكية فلان

ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك لا يحتاج ما راد من اللفظ لا يقال

ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما يحققه لانا نقول ان العدل لا

يكذب عن عمد لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة

في نقل بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويتذاكره بحيث يحصل له الاعتماد وان كان يكثر

السهو اذ ربما يكون الانسان متفطنا ذكيا لا يغفل عن درك المطلب حين الاستماع ولكن يكثر منه

السهو بعد ساعة او اكثر فمثل هذا اذا كتب واتقن حين السماع فقد ضبط الحديث وهو مثل

ومثل هذا ايمكن ان يجاب عما يقال ان جنيب الخثعمي ممن وثقوه في الرجال مع ان الصدوق

روى في الفقيه انه سئل ابا عبد الله عليه السلام فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلوتي الحديث ويمكن

ان يقال في وجهه ان كثرة السهو في الصلوة لا تنافي الضبط في الرواية وان المراد كثير الشك لكثرة استعمال

السهو واعلم ان معرفة انضباطه ايضا انما يحصل بممارسة حال الراوي باختبار رواياته واعتبارها

بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى فقط وبشهادة

العدل وقد ذكرنا ان قولهم ثقة شهادة على ذلك فتحصيل المعتبر في شرائط الراوي هو حاله

لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من

في دين او فسق في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عمن خلط في حال الاستقامة التخليط وان كان

مستقيما وقت السماع وان كان مخالفة في الواقع المذهب ايضا قال الشيخ في العدة واما ما يرويه الغلاة

والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة برواية فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة

وحال غلو عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال تخليطهم وكذلك القول في احمد بن

هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء واما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل

على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل التاريخ الا ان يكون موثقا عنده

يعمل بالوثوق كما هو الاظهر وقد يتامل في ذلك لان تخطئة ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل

دعته الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب والظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه الكفر بريئا في غاية

الشقاوة لكن جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلة الى ما اراده من الرياسة واضلال

الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا

مؤيد الضعف القول بكون عثمان ابن عيسى وعلي ابن حمزة ثقتين ايضا فما نراه من اخبار امثال

هؤلاء قد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن

ايضا ومن القرائن المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب والحاصل ان المعتبر في امثال ذلك

الظن من القرائن الخارجية فلا بد من التامل والتفحص فمثل ما يرويه الاصحاب عن الحسن ابن

علي ابن سباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على رواياتهم ومثل علي

محمد ابن رباح وعلي ابن ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم
ثقات الاصحاب وصرح اجلة المتاخرين بقبول رواياتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على
رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال الاصحاب والائمة كمال اجتنابهم على الواقفية وامثالهم
من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم اذيد منها عن العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا
يسمونهم الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر فيتنزهون عن صحبتهم والتكلم معهم وكان ائمتهم
يامرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فرواية ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال
الاستقامة او ان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة او المأخوذ عن المشايخ المعتمد
من اصحابنا ككتب علي ابن الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال
الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهائي ره في كتاب مشرق الشمسين والظاهر ان قبول المحقق طاب
ثراه رواية علي ابن حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة
عن اصله وتعليله ره يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة ره بصحة
رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا وتاليف امثال هؤلاء لاصولهم
كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا قدهم انه كان من دأب اصحاب
الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة ع حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان
لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام

قانون تعرف عدالة الراوي بالملازمة
والصحبة المتاكدة حتى يظهر سريرته علما او ظنا وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث كالصدوق
فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا واشتهاره بذلك كفانا عن غيره وبشهادة القرائن الكثيرة
المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي الا عن عدل
ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول هو عدل او ما اشتمل او يقبل شهادته ان
كان ممن يرى لعدالة الشرطها او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية ولا بد من التعدد
على قولين ويبتني كثير منهم على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في
ذلك من تمهيد مقدمة وهي ان الرواية والشهادة والفتوى من كلها افراد الخبر المقابل للانشاء
والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفها الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم
وحكم الله ورسوله صلى الله عليه وآله وخلفائه عليهم السلام والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد ره في القواعد
الشهادة والرواية تشتركان في الجزم وتنفردان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين

فالرواية لقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة
كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع اللبس بينهما في صور الاولى رؤية الهلال فان الصوم
مثلا لا يختص بمعين فهو رواية ومن اختصاص بهذا العام دون ما قبله وما بعده بل هذا
الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثانية المترجم عند الحاكم من حيث انه نصبه
عاما للترجمة ومن اخبار عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالثة المقوم من
حيث انه منصوب لتقويمات لا نهاية لها فهو رواية ومن انه الزام لمعين الرابعة القاسم من حيث
نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامسة المخبر عن عدد الركعات او الاشواط
من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه
السادسة المخبر بالطهارة او النجاسة ترد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته
لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة اما لو كان ملكه فلا شك في القبول
السابعة عن دخول الوقت الثامنة المخبر عن القبلة التاسعة الخارص والاقرب في هذه
الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان تكون يده ثابتة عليه باذن المالك اما المفتي
فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله تعالى الى الخلق فهو كالراوي
ولانه وارث النبي صلى الله عليه وآله والامام ع الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في
دخول دار الغير فليس من باب الشهادة ولا الرواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها
بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قبل وان كان صبيا ومنه اخبار المرأة في اهداء
العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان
مشبها للرواية كان قويا ولعل اخبارا ولهذا لا يشترط الاسلام في المخبر عن فعله شاهدا او دار او يامع
قبول قوله وحده كقوله هذه امة تحتي او هبتها لما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل او هذه املكي
انتهى ما اردنا ذكره اقول ولا يخفى على المتامل في كلامه ره ما فيه من المسامحة في البيان واثبات
ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه التميز بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي
في الرواية دون الشهادة فان اراد بالرواية الخبر المصطلح الذي هو واحد ادلة الفقه بناء على حجية
خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا معنى للتفريعات التي ذكرها من حكاية
رؤية الهلال والمترجم وغيرهما مما ذكروه ولا لجعل التزكية رواية بهذا المعنى كما لا يخفى وان
قيل ان المراد مقابلة الشهادة بسائر افراد الخبر والغرض من الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر

الباب السادس

المصطلح وغيره ايضا فقبا به لا معنى لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا
اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا مع ان
اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانها اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال
النبي صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اشتمل على نقل الزام كلي في الشهادة فلا وجه لتخصيص
الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه ره في اول كلامه ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر
من اواسط كلامه اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وغيره من
الامور المذكورة اشبر اليه ثالثا ايضا بنا في ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا
مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتقرير الواضح ح ان يقال ان كل خبر لا يسمع فيه الشهادة وهو
الاخبار الجازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم وبجهات اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق
والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يقتضي حكما الى الغير الجنبي
والصح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضنا اصالة البراءة عن التكليف فلا بد في اثبات التكليف
من حق بالصدق اذ بدون اصل كونه قول المسلم لرفع الظن الحاصل باصل البراءة فهو اما بعدالة
الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهما خبر مثبت للتكليف ان كان
مع ذلك معارضا بفعل مسلم اخر او قوله وكان في واقعة خاصة فقد يقتضي فيه التعدد كما في الشهادة
فلا يتبح من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل تفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد فقد
عرفت ان اية النفر ظاهرة في الفتوى فاشتمل دخول الخبر المصطلح فيه ايضا واما غيره فلا واما اية
النبأ فهو ان كان اعم من ذلك لكنه ينافي ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فلنا اعم من
ذلك بل حكاية الوليد التي هي شان نزول الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة
داخلة فيه ولهذا استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية فلا دلالة فيها
على قبول الواحد اذ مقتضاها الابتنا بكون ان كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق
بل يجوز العمل به في الجملة وان كان من جهة كونها شطر البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة
لا خصوص العمل اذا كان واحدا كما هو المطلوب ودلالة للمعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة
تستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي فهو باطل كما حققناه سابقا فحمل الاصل والظاهر من الا
العمل بالواحد القول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية دالة فيما هو من باب الشهادة على
ما هو خلاف قول الاية محل اشكال سيما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن الحاصل

بالتثبت لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو ان
الاعتماد على الواحد من جهة ان خبر الواحد بل الاقرار ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق
والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص
في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند
التامل فان المراد من التركية ليس اثبات حق لازم للمخلوق والخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد العمل
بالرواية بسبب التعديل بل اشتراك الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا
بخلاف ما نحن فيه لامتناع العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد
في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض الموارد بل اعتبر المرأة الواحدة ايضا
في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التركية مما يقبل فيه الواحد فلا اولى ان يقال ان تعديل
من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية
المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد ره حيث قال ويفترقان في ان المخبر عنه آه بان المراد
العموم انما يوجد في الرواية دون الشهادة لا ان المخبر عنه في الرواية دائما يكون عاما ويلزم ان
الشهادة دائما مخصوصة وهو كذلك ومراده بيان احد المميزات لا الجميع حتى يرد ان بينهما فرقا اخر
فهو ان الشهادة بحق لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على
سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فلا وجه له لان
الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب ثبوت حق الله تعالى
وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص على عبادة كاثبات الحد على شارب الخمر وتوهم عموم
والفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا اكثر الروايات مفيد للحكم الموضوع مفروض وان
يتحقق ولم يتصور تحققه كالفتاوى بقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم يعني كلما وجد فلا يقسم فحكمه انه لا
شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يترتب عليه
الافطار لواجدي الشرائط من الصحة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلد الخاصة
بخلاف مثل يجب الصوم للرؤية والفطر للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصلحة
العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوقف بالخصوص فهي حقيقة متعينة من حيث التحديد وان
لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه وكذلك الشهادة على النسب فانها
تثبت نسبا معينا خاصا ولكن الانتساب الى اخر الابد يتبعه واما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي

معتبر مشخص وتوجيه كلامه في العموم هنا بان يقال المراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده
هذا ولا يخفى بعده والقاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم مما ذكرنا في المترجم والتوجيه بهما اظهر
المترجم واما قوله الخامس المخبر عن عدد الركعات الخ والاشواط ففيه ما قدمناه من علم الخصاء
الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد منها فظيفة هذا الكتاب
الاصولي في هذا الباب الفرق بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا ويطلب
منها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد
في الشهادة الا ما خرج بالدليل ليس باولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما ثبت بالدليل فالمتبع هو
ما اقتضاه الدليل الاكثر في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام
فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفى فيه بالواحد فانما خرج بالدليل خاص بقي الكلام في الفرق
بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه القضية كذا او من خواصه عدم
المنع من مخالفته من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظاهر واما المقلد فلانه لما يتمنى عن اخر ومع التعدد
يختار الاعلم او الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدرك فيها مما يتنازع فيه الخصمان بمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد ره في القواعد
وحكمه انه لا يجوز لغيره نقضه وان كان مجتهدا مخالفا في الرأي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو حصول النظام وذلك ينافيه وقال في القواعد فبالانشاء يخرج
الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وقالب الاحكام الالزام ومثل للاطلاق باطلاق
المسجون لعدم ثبوت الحق عليه وباطلاق حر من يد من ادعى رقه بلا بينة وغير ذلك قال وبتقارب
المدارك في المسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو
حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذاك والا فهي فاسدة و
كذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه وان الميراث لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره
ان يخالف في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم من حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد
عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في الاجتهاد و
لو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والاخر من مصالح المعاش كالحكم بصحة حج
من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم

رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وسيجيء تحقيق المقام في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الا كثرون
الى كفاية المزكي الواحد في الرواية وهو مذهب العلامة في التهذيب ومذهب المحقق ره ومن
تبعه الى انه لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وعن بعض العامة
عدم اعتبار التعدد فيهما فلنتكلم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال
فنقول انه غير محرر في كلام القوم اذ لو قلنا ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى
الدليل الخامس او من حيث انه خبر كما هو مقتضى اية النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح اعني المروي
عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان اشتراط العدالة لا معنى له على الاول
الا باعتبار اعلام طرف الظن والتنبيه عليها على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا
واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك
استدل الاصحاب باية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد
في التزكية مطلقا لما ثبت من دليل خارجي لاشتراط التعدد في غير الشهود فيرجع الكلام هنا في ان التزكية
شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل
لا معنى له اذ عدالة الراوي وغيره ولعل مراده ان مجرد الوثوق بالصدق كاف الا ان محض ذلك
ان ثبت بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته ايضا الا ان يراد الا فلا يقبل في قبول الرواية
ايضا الا ان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم
من كلام الشيخ ره في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فمع ان مراده ان مجرد الوثوق بالصدق
كاف وان محض ذلك مجرد عدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع انه مطرح نظر
جميع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا فلا بد ان يوافق مذاق
الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا الا ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفي
في الرواية وهو رجوع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو مطلق الظن
ولا يفيد ذلك اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام
الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات
حقوق الله او حقوق الناس فالمدار فيهما على العلم او البينة او اليمين فلم ينحصر المناص فيهما في العمل
بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن اثبات الالم وشدة العطش للرضاع وعن كون الصوم مضرا
للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك فهي مثل الفتوى فيكفي فيه الواحد ولا وجه للحكم

الحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات

التي ليس بيانها من وظيفة الشارع مثل ان يقول يجوز الصلوة في الخز او انبات اللحم محرم او المرض المضر

مبيح للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تعلقت بما هو في نفس الامر كذلك فان حصل للمكلف

العلم به فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر

في الطبيب واهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا بحيث يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية

ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر بمعتقدهم يجب

فهم والمعتبر في العدالة هو الاعتماد لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعلم ما يخفيهم في اجتهادهم

فيما يحصل الظن بل قد يكتفى بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل كافرا ايضا بل وكما

الفقيه جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة

الافطار في الصلوة ويقتضي ذلك تخصيص اية التبين عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل

يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما

ادعى بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلة حق المسلم وبذلك خرج حمل افعال المسلمين وافعالهم على

الصحة بما لم يعارض مثله او اقوى منه مع تامل في الاخير لكون الخبر ايضا قد يكون كذلك

كما اشرنا من انه ايضا قد يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه ان

من ان العدالة شيء واحد والمشروط بالعدالة مشروط بماهية العدالة فمن ثبت بسبب تبوت

العدالة فمتحقق العدالة في الخارج فيحصل شرط القبول في مشروطها فما معنى الفرق ودعوى

الاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدل

موقوف على كون مزكيه اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدالة فيهما مشروط بتزكية اثنين

الرواية فهو شرط لقبول العدلين لا لثبوت العدالة واما مثل مترجم القاضي واخبار المقلد مثلا بفتوى

المجتهد واعلام المأموم الامام بوقوع ما شك فيه واخبار النائب عن ايقاع الحج ونحو ذلك فيكفي

فيه الواحد لانه خبر ويتبع فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية واحد واما مثل الاخبار عن

القبلة التي بناء عمل المسلمين عليها في هذا البلد كذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن

اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من هو

في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها حسب ما ذكرنا فلا

تامل ومخرج بينها في لا يختلط عليك الامر واما على الثاني فلانه مع اشتراط العدالة اما من جهة اية النبأ

فيقدر الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد اما من جهة الاجماع والاجماع لم يثبت على ان يد

من العدالة الثابتة بتزكية واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على المذهب المختار فاما بناء

على الدليل الخامس كما هو المعتمد في الاستدلال فظاهر لحصول الظن بتزكية الواحد واما على

غيره من الادلة فلاية النبأ وتقريبه صدق النبأ على التزكية من جهة الاخبار عن موافقة المعتقد

كما بيّنا ولكن يخدشه انه لم يعد في الاعلى قبوله في الجملة كما عرفت الاشارة اليه في الشهادة الا ان يثبت

بالعموم واخراج الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه مؤد الى حصول التناقض

في مدلول الاية لانه يدل على قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر وانتفاء الفسق في نفس الامر

كما مر وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي

الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد علمنا بالخبر مع عدم

حصول العلم بعدالة الراوي بعدم افادته العلم وهذا تناقض فلابد من حملها على ما سوى الاخبار

بالعدالة فغيران المراد بالفاسق في نفس الامر هو ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه في نفس الامر

هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل مطلق الفسق والعدالة الامرية انما يكتفى في معرفة العدالة بلا

بالاخبار والاشهار وهما لا يفيدان العلم غالبا بل العدالة ايضا لا يفيد العلم فيه ظنيا بما قال

بتلك الامور الدالة كونه فنقول انه عادل ويؤيده قوله تعالى ممن ترضون وكذا المرض المبيح للتيمم و

للافطار وليهام اللحم وشد العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام هنا

في العدالة على السواء سلمنا لكن لا يثبت ان مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن في الاحكام ولو

ضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه

بمفهومها حيث افاد بعمومه قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق

بالمفهوم ليس اولى من العكس بل العكس اولى فيه ان المفهوم انما كان اقوى بسبب المعاضدة

الخارجة فيجوز تخصيص المنطوق به وهو معتضد بالشهرة وغيرها من الامور التي ذكرناها مع انه

مخصص بشهادة العدلين جزما وذلك لا يفيد العلم ايضا يوجب وهنا في عمومه وان كان

المخصص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتاخرين في الاستدلال على هذا المذهب هو ان

العدالة شرط في الرواية فشرطها الشيء فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل

فاذا اكتفى في الرواية بواحد فيكتفى الواحد في الفرع ايضا اعني العدالة والا زاد الاحتياط في الفرع

على الاصل ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال فهو اشبه بان يكون مبناه القياس كما ذكره بعض

العامة وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس للاولوية ايضا ممنوع بل لا يبعد وجوب ثبوت الحكم في الاصل القوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الآخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا قياس لم يقل بها العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بثلثة الراوى في تزكيته والفرع باثنين وهما المزكيان فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان فثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل لعدم الدليل عليه من عقل ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شان المقدمات فمكابرة فيه فضعا ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو والا فنرى ان الايمان شرط لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره زائد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من اصول الدين وهى من فروعه مع ان فرض التعدد في الفرع دون الاصل ايضا موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيه من عدلين واما ما قيل من ثبوت وجوب الحد بالقذف يخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف فكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين ففيه نظر فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم وهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية على اصل المسئلة فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط به هو اجراؤه في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذه شهادة وثبوت التعدد فيها لا يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا مخرج بالدليل ففيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار في امثال زماننا على تزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التزكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هو المزكي ... العدالة من جهة المعاشرة او شهادة العدلين والا فلا يشترط باشتراط التعدد من اعتبار ... ثم اقول انها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شانه قبول الواحد وانت بعد التامل فيما ذكرناه في المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم يتجه في الجواب منع كونها

... ولا فيبقى تحت بلك اقسام الخبر التى يقبل فيها خبر الواحد لا انها انباء ويدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى وانه ظن من الظنون الاجتهادية الحاصلة لارباب الخبرة بكل مسلك كمعرفة المرض المضر والقيمة والارش ونحو ذلك وان لم تكن الخبرة بالعرض ايضا من جهة انه اخبار عما هو مطابق للظن ومنع كلية الكبرى ثانيا وسنده ما مر من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد صار اصلا في الشهادة من جهة تتبع الآيات والاخبار فيخرج ما خرج بالدليل الاخير ويبقى الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى والثانى ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادته العلم لقيامه مقام شرعا ونظيره جوابه قد اسلفناه سابقا من منع اعتبار العلم فيها كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظاهر كفاية تزكية غير الامامي العادل ايضا مثل على ابن الحسن بن فضال غير الانه نوع تثبت ويؤيده ان الفضل ما شهدت به الاعداء ومقتضى طريقة المشهور عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادته العلم الظن وهو على ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في اصل حجية الخبر اوضح واما الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقل عن المحقق البهائى ره قول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر عن غير الامامي فيقبل الاول دون الثانى والحق ما اخترناه من البناء لما ذكرناه ومن جميع ما ذكر يظهر انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشي ره عن علي ابن الحسن ابن فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فليجرح والا فلا وجه لكون ابان مجروحا لعل هذا انما نقله فخر المحققين عن والده وذكرناه في السابق فيه ما فيه الا ان يكون اطلاعه على هذا امر من جهة غير هذه الرواية **قانون** اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقال فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبولها في التعديل دون الجرح ورابعها العكس دون الجرح وخامسها انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل والاقوال الاربعة من العامة والخامس من العلامة ره والسادس هو مختار الشهيد الثانى وقبله السيد عميد الدين في شرح التهذيب وهو الاقوى بحجة الاولين انه ان كان من ذوى البصائر بهذا الشان لم يكن معنى الاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية

وفيه انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعله يبني كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الآن فيقال اطلاقه مع العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس وظاهر العدل عدم التدليس وبذلك يندفع احتمال الغفلة عن هذا المعنى فان الظاهر المتبادر هو وانه خبير بان الكلام ليس في محل المنع نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكيته لاجل عامة المكلفين او لمن كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال مشهور وهو ان مذاهب علماء الرجال غير معلومة لنا الآن فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجع الى تعديلهم اذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم مذهبهم بل ونرى العلامة انه يبني تعديله الى تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم مخالفتهما في المذهب وتوضيحه ان يكون تعديله على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت المذهب مع ان تأليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر لا لمقلديهم في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والظاهر ان المصنف لمثل هذه الكتب لا يريد اختصاص مجتهدي زمانه به حتى يقال انه صنفه للعارفين بطريقته سيما وطريق اهل الاعصار من العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاسناد غالبا وانما ينتفع المصنفات بعد موت مصنفها غالبا وسيما اذا تباعد الزمان فتمام مقاصدهم في تأليف هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من سيجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا المعنى منضما الى عدالة المصنفين وورعهم وتقويهم وفطانتهم وتقويهم وحذاقتهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التأليف سيما مع تمادي زمان التأليف والانتفاع به في جودته في غاية البعد وخصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعلى وان كان مستلزما لتعميم النفع لكنه مفوت لفائدة اخرى وهي انه قد يكون المجتهد من اللاحقين ان العدالة هو المعنى الادنى فلا يعلم حينئذ هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع اكثر قيل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل المجهولية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتأخرين فيه انا نرى كثيرا ما يمدحون الرجل بمدائح كثيرة توجب العدالة بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالته لمن لحق بهؤلاء ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من التوثيق هو المعنى الاعلى فلا يؤخذ بمقتضى هذه المدائح ويجعله عدالة وهذا من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فهم لاحظوا الاطراف واخذوا بمجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا يحتمل مجرد ظهور الاسلام

مع

مع عدم ظهور الفسق كما هو فاسق بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر ايضا فان الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل ولم يتأملوا من هذه الجهة ولم يحصل تشكيك لهم من هذه الجهة ويظهر تمام حجة القول الثاني فان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها وفيه ان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما خرج بما ليس جارحا وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها لازمة لما هو موجب الجرح وما يقال ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع في البحث رفع هذا وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيه فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكفي مطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى طباع الناس من العدالة اجتنابهم كثيرا من لفظ مضاف الى ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة مبني على القول المهجور عند عامة متأخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضا وحجة القولين الاخيرين الاحتياج الى البيان وكذلك ضعفه ادلتهما وقوة الثاني

قانون اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مطلقا والتعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما في دعواه فيقدم الجرح لان التعديل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في شهادته في التعديل وهذا مصدق في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه ونحو ذلك مثل قول المفيد ره في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ ره انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد ره وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رأيته في اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رأيته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد حينئذ من الرجوع الى الترجيحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير الرقي وروايته في شانه ان الصادق ع قال انزلوا داود الرقي مني بمنزلة المقداد من رسول الله صلى الله عليه وآله ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم عليه الصلوة والسلام فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ره ايضا مع تضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري عنه انه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه

فيجب على الاكثر بسببها وتضعيف ابن الغضائري فما لا يعتمد عليه غالبا وان خبر ضعفه
بتضعيف النجاشي المعتمد الاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى
المرجحات في القسم الاول ايضا غاية الامر هنا معارضة الظاهر مع النص فان الجرح في حكم
النص والتعديل في حكم الظاهر هنا اذا ما صرح بالسبب في الاغلب قولهم ضعيف او مجروح ايضا
ظاهر والظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات كما مرت الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا
الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي فانه وان امكن القول
بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال
الرجل انه عدل امامي فلا يكون الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا
وان لم يكن كذلك فنفس تضعيف كلام الشيخ وكذلك الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح
ابن الغضائري في ابراهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا
ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا
الرواية والشهادة وان المعيار هو حصول الظن على التحري يكون كيف ما ولذا ترى ان اعاظم الاصحاب
الائمة وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما لا دلالة له فيه او فيه دلالة على
خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه الحاصلة باجتهاده ومن ذلك قد يتطرق الخلل
من جهة فهم كلام من تقدم عليه ايضا فضلا عن عدم كونه موافقا للحق او كونه موافقا مثل ان العلامة
وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهم من جهة
عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع
انه ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد ذلك كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم وفي
فظن الحمزة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلدا لمن تقدمه
وكذلك من تقدمه لمن تقدمه فاتهم قلما ثبت لهم عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابي ذر
او من جهة المزكين الذين عاشروا الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته
عندهم من مثل ما ذكر او من جهة الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد فاذا
كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول الصدوق مثلا او الكليني مثلا ان ما ذكرته من
الروايات صحيح او يقول العلامة ان هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد
من علماء الرجال فلست اشتراط العدالة في الراوي اما الاجماع او الآية اما الاول فلم يثبت الا

على اشتراطه لقبول الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة
والحسنة والضعيفة المعمول بها عند جلهم واما الآية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل
بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت وقد حققنا مع انا سابقا ان المعيار في
حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا سائر الادلة
على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذلك
الكلام في اثبات العدالة لا فرق في مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه
مفيد للظن للمجتهد كما يرجع الى قول اللغوي بل واجتهادات المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي
حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق للرواية او تصحيح
العلامة للسند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة تزكية غيره للراوي صريحا او غير ذلك فيتبع
ولا مانع عنه تنبيه اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه
لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذا لا يجوز العمل
بقول احد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال في
~~رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال~~ بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق
التزكية والجرح فليس كذلك مثل ان يزكي عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان
عند الحاكم مع علم ظهور خلاف في ذلك نظير العام المسموع من الامام حين المخاطبة وقد
بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في مبحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين
قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو في سندها مثلا
صحيح في انه لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه ويتطرق الاشكال
في تصحيح السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذا كان الرجل مشتركا فلا
من الاجتهاد في تعيين المشتركات ايضا فلا يتم العمل على ما ادى النظر في الجرح والتعديل في خصوص
الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين انما هو في تزكيته واما في السند المعين ففي ذلك وفي
كون الرجل الذي ادى فيه العدالة والجرح هذا كله اذا تعين الرجل والسند واما اذا قال حدثني
عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكى من جملة رواة اصحابنا الذين وقع الخلاف في جرحهم
وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالته وكذلك لو قال عالم في
كتابه في خبر حديث مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو اخبر
احد في زماننا هذا وقال الخبر في عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين

باسباب الجرح والتعديل متفقين في الآراء ومقلدين لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل
وفي هذه البلاد وجوده في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل حدثني
عدل بل بادونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالجرح لان اخباره بمذهبه شهادة انه من اهل الامانة ولم يعلم منه الجرح المانع من القبول
فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون البحث
فيه كالمجهول انتهى فهو في غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم انحصار اصحابنا
في العدول ولعل مراده ان هذا نوع مدح يوجب التثبت لتعبيره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص
ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحد او عدلان على القولين في اعتبار المزكي الواحد
او التعدد كما لا يخفى **قانون** اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ع ولم يلقه او ذكر الواسطة
مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض رجال اصحابنا يقال له المرسل وفيه خلاف بين العامة و
الخاصة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بالقبول ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا
مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا
ونسبه ابن الغضائري الى ابنه احمد ايضا والثاني احد قولي العلامة ره في التهذيب والثالث قوله
الاخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والا فبشرط ان
لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق ره التوقف والاقوى هو القول الثالث
لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه شهادة على مجهول العين ولا يصح الا
عمادا عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غاية ان العدل يعتمد
على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان
ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت
ولذلك نعتمد على مسانيد ابن ابي عمير وان كان المروي عنه ممن لم يوثقه علماء الرجال
فان رواية ابن ابي عمير عنه يفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكره الشيخ في
عدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح
عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظرائه مثل البزنطي وصفوان
بن يحيى والحماد بن وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر
لا تنحصر في الصحيح وخبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه

اما

اما من جهة ملاحظة التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجة في خبر العدل
وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة في الاصطلاح والواسطة
عادل واحتج المثبت مطلقا بوجوه اقواها امران الاول ان رواية العدل عن الاصل السكوت عنه تعديل
له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه
اولا انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة لا ما لو ابهمه وثانيا انه انما يتم لو انحصر امر العدل في روايته عن العدل
او عن الموثوق بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في
في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال انه ذاير في هذا الكتاب ليس دأب المصنفين والثاني ان اسناد
الحديث الى المعصوم ع يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب بالعدالة فيقتضي قبوله وفيه انه ع ان
يتم في صورة ابهام الواسطة انما يتم بدلالة على كون الواسطة عادلا او موثوقا بصدقه وهو يتوقف الجهل
العين فلعل لو جاد رجالا او في بناه على ما قرر تحقيقه منع ذلك اسنادا حقيقيا بل العلم يريد الاسناد
الظني الحاصل بمجرد اخبار المسلم ويمكن دفعه بان الظاهر ان العدل يعتقد لنا فوق ذلك الظن بصدقه
عن المعصوم ع فانما يشكل على عدالة الاصل والتثبت الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد
لا بد ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار فالانصاف ان ذلك
لا يخلو من قوة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا ينسب الى المعصوم
في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن
واحتج النافي مطلقا بما مرت الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت العدالة
دلالة رواية العدل عليها كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان عدالة الواسطة ان يثبت باخباره فهو
شهادة منه على عدالة المجهول العين وان علم ذلك من استقراء مراسيله والاطلاع على انه من خارج انه
لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه مما مر واحتج الشيخ ره بما ذكر
اجمع بعض الطائفة على المراسيل مع عدم المعارض لها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت
والا فلا حجة فيه على الاطلاق **قانون** لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى
وذهب بعض العامة الى المنع عنه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز كون الناقل عارفا
بمعاني الالفاظ بوضعها وبالقرائن الدالة على خلافه وان لا يقصر الترجمة عن افادة المراد
ان اقتصر على نقل بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكر وان يكون مساويا له في الجلاء والخفاء و
وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يتصل اليها عقول البشر

وهو غير واضح اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل السامع على المراد فلا يفتح نقله بالمعنى فانه
ليس متشابه عند السامع بل هو كاحد الظواهر فلا يفتح بتغييره وان لم يقترن بقرينة فحمله على احد
المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع باطل ولا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء
ح بل الشرطان السابقان يكفيان مؤنة ذلك نعم لو اريد مثل ما لو نقل من السامع غير الرواة او
سائط واذا صحح اودى اليه اجتهاده بملاحظة سائر الاخبار والادلة فهو كذلك اذ ربما كان الرواية
في الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع ايضا والحكمة اقتضت ذلك او الحكمة اقتضت ان يوصل اليه
المراد بالاجتهاد والفحص فح فلابد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه
وهذا ليس من باب نقل النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى ذكرها بعنوان اخر وسنشير اليها اللهم
الا ان يكون المراد انه لو ادى المعصوم ع المطلوب بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام
القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه وان عقبه ببيان ما قارنه بالعرض من القرينة
المبينة له بانضمام احوال التحاور والتخاطب بناء على الفرق بين اقسام الدلالات مثل الوحل
من المشترك مع القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعاة النص و
الظاهر ايضا بل واقسام الظواهر اذ في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلاف في مدلول الاخبار في
غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء في بيان العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فان
يروى الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي خطاء لاشتباه القرينة عليه فلو اراد بيان
ذلك فليذكر لفظ القرء ثم يفسره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا اذا قال الامام ع لو بقي من
اليوم مقدار صلوة العصر فهو مختص بها مريدا به صلوة العصر ايضا اذ يتفاوت الامر بين
ملاحظة شمول صلوة العصر ركعتي المسافر واقل منها لصلوة الخوف وامثال ذلك وكذلك في صلوة
العشاء بنصف الليل ومن اجل ذلك الفرق اذ فرق في هذه المسئلة من الاصحاب في جواز الاتيان
بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل مقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء
والاجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك
الوقت فيصدق على هذا انه يدرك وقت الصلوتين وان لم يدرك وقت الثلث والا
ربع وبالجملة فلابد لناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتعاورة على مصداق
واحد مع اختلاف الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات اذ هم
شيء للمجتهد في المسائل الشرعية فبادنى غفلة يختل الامر ويحصل الاشتباه هذا واما

منها

ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى مؤدى الالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه اذ
الظاهر ان المعصوم ع انما يقصد من الاخبار غالبا تفهيم المخاطب ورفع حاجته في الموارد الخاصة
المحتاج اليها بحسب اتفاق لو قايع دعتهم الى السؤال عنه عليه السلم او علم المعصوم ع احتياجهم
اليها فهم ع يكلمون اصحابهم بقدر فهمهم لا انهم ع يتكلمون على معيار خاص يكون هو المرجع و
المعول حتى يعتبر في نقله للاخر ذلك المقدار بل الناقل للخبر ايضا لابد ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه
لا كل مخاطب فهكذا انتقل المطلوب بعبارة او نحو اذا كان المخاطب المعتبر فطنا ذكيا لا مانع منه وكذا
نقله ابسط واوضح اذا كان بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط
المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة المعروفة في العرف والعادة من لدن ادم على نبينا واله و عليه السلم
الى زماننا هذا والشارع ايضا بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود في
العرف والعادة هو افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك
نقل الراوي الى العجمي باللسان العجمية وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وعياله والاخبار الواردة
عليهم السلام منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله عليه الصلوة والسلام اسمع
الحديث منك فازيد وانقص قال ع ان كنت تريد معانيه فلا باس والظاهر ان المراد من الزيادة و
النقصان ما لا مدخلية له في تغيير المراد بقرينة جلالة شان الراوي وجعل الجواب الامام ع قوله
ان كنت تريد معانيه فلا باس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية له في تغيير المراد
بقرينة جلالة شان الراوي وجواب الامام ع وقوله ع ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد نسبة اللفظ
الينا فلا تكذب ولا يخفى ان افراد العام كلها من مدلولات العام وكذلك لوازم المفهوم فيصدق
ان اللفظ معاني فاذا اراد ان ينقل عن الامام ع انه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام ع خافوا
من الله واجتنبوا عما نهيكم الله عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر والزنا الى غير ذلك واطيعوا على ما
اوجبه من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك انه نقل المعاني كلام الامام ع
بل وكذلك ايضا لو كان مما دل عليه بالاشارة ايضا مع اشكال فيه لحصول الغفلة ووجود الثمرة
بين الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على المختار ايضا انه نقل القصة الواحدة
بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بغير العربية او بعبارة واحدة منها بل يمكن ان يقال لم يقع
باحد تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا الطور الغريب والاسلوب العجيب مختص في القران
الذي هو منزل على سبيل الاعجاز ويظهر جواز ذلك من تتبع الاثار والاخبار فان تتبعها يفيد

ان

الباب السادس

ان ذلك كان طريقة النبي والائمة صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين واحتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود واستحالة المعنى سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغيير كل منهم لفظ لاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض بما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو معفو مع ان اعتبار النقل باللفظ في الجميع يقرب من المحال بل هو محال عادة ونعم يتم في مثل الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك الادعية التي اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم في ذلك غالبا انهم عليهم السلام كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار وبقوله نضر الله من سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع وفيه منع التحقق اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب التادية بلفظه ثالثا لصدق التادية كما سمع بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الظاهر ان هذا الحديث واحد وقد اختلف الفاظه وفي رواية كما ذكره وفي اخرى نضر الله بالصلاة المعجمة وفي اخرى رحم الله وفي رواية الى من وافقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يمنع الظهور ويتمسك باصالة عدم التغيير وهو معارض باصالة عدم التعدد واما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم في الكلام فيما وعدنا ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا وفسره باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فان فهمه معارض بالظاهر الذي هو حجة اقول وكما ان مقتضى الظاهر العمل عليه فمقتضى المجمل السكوت عنه ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر انه هو المراد عند المخاطب بالحديث لا لظهوره عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب بان مراده هو ما خالف الظاهر فالظاهر اعتباره فغاية الامر التوقف واما تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن

خاتمة فيها مباحث **الاول** اصطلح المتاخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافا للبعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا يعني مشتملا على علة خفية في متنه او

سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال ومخالفته لصريح العقل والحس وباعتبار عدم كونه معللا ايضا مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او ما شاك فيه لا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم عليه السلم بالامامي العدل الثقة فان ظاهر هذا التعريف هو ما حصل اليقين بذلك او ما ترجح في النظر كونه كذلك فالمعلل اعم ما حصل الشك في ذلك خارج عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عند اخر مبني على غفلة الواصف وخطائه في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل ولعا عيب الذي فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما ولعا لو كان رجال السند منحصرا في الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق ففي لحوقه بايهما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة تتبع اخس مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن ثم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح ما هيته ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى رجل معين على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح وان لحقه بعد ذلك ضعف وارسال مثلا ان يقال يدل على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق عليه الصلوة والسلام ولا ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو مقلنا واصطلاح لا علام بصحة السند الى الرجل المعين واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين احدهما انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير ايضا ويطلق على جملة محذوفة من السند للاختصار جامعة لاوصاف رجال الصحيح السند مثل ان يقول روى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان ولا ما قبله متصفا بها ويشتهر ذلك في الاغلب فيما كان المراد الفلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على اعتبار ذلك الحديث بسبب روايته والاصطلاح المذكور وان يجري في القسمين الاخيرين ايضا الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شرائط احد الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذلك الحسن اذا افاد مدحه التثبت لا اجماله واما الضعيف فلا حجية فيه الا اذا اشتهر العمل به فوح يبقى

مقبولا وهو حجة ح سيما كان اذا الاشتهار بين قدماء الاصحاب غير يجونا الاسند لال برفي
المند وبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على ان من بلغه
ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواها العامة والخاصة و
غيرها من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان ننبه ؛ انه
الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء الاصحاب لم يكن ذلك معروفا بينهم كانوا بل يطلقون الصحيح
على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او
تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن
والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري عليه الصلوة والسلام او كونه ماخوذا عن
احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله
السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتب حفص بن غياث القاضي وامثالها وعلى
هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون
المجموع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار الى هذه الطريقة القدماء بينها شيخنا البهائي في
مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على عدولهم عن طريقة القدماء
ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين صدر السالف واندراس بعض
الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها وانتسا
خها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان
فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المتكررة فيها بغير المتكرر
وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يميزون به الاحاديث المعتبرة عن غيرها
فقرروا هذا الاصطلاح وقال اول من سلك هذا الطريق العلامة اقول ولا يتم ذلك
الا بعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايضا كان احد القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء
ايضا والظاهر انه كان كذلك كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واجازاتهم
المنقولة في الرجوع الى التعديل والافقه وغيرهما في ... ذلك كان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد
بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه ولكن ذلك نادر

والاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك يجوز منهم اعتمادا على القرائن او غفلة او العمد
انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا
على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين
كما اقتصر بعض المتاخرين من اصحابنا لحصول التثبت الموجب للصدق لكن بغيرهما ايضا
فمن اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان
التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا او وجه منه فلان اوجه من اذا كان المفضل عليه
ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة
وقيل ان مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما نسبون
ذلك توثيقا الى اكثر من المتاخرين ومنها كونه وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين
يردون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم
انهم لا يروون الا من ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين
الى ان ذلك من امارات الوثاقة وقبول الرواية ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد
بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين عليه ومنها وقوعه في سند
حصل القطع فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي والفقيه لما ذكراه في اولهما وما قيل
في كليهما فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى ومنها وهكذا اكثار
الكليني الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه معمولا به عند مثل السيد وابن ادريس و
من لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات
ومنها قولهم سليم الجنبات او سليم الاحاديث وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا
او فاضل دين او اصدق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن فضال وابن
عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق ابن نمير ومن ضاهاه ايضا ومنها رواية الثقة عن رهط
عن غير واحد او عن اشياخه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه او مترضيا له
ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة
ما استثناه القميون وعن جماعة من المحققين ان فيه شهادة على العدالة والصحة وكذلك
استثناء محمد بن عيسى عن رواة يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة من يروى
منها قولهم اسند عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد.

التوثيق والحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها موضوع في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة واجعل المعيار حصول الظن وان اكتفى بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار ويلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدالة في التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط العدالة لوجه الاجماع المنقول عليه **الثاني** انهم ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة ونذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها لتكثير الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم عليه السلام بان لا يعرض قطع بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم عليه السلام كذلك او وقف على غيره فهو اعم من الاول وهو المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم عليه السلام من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انها متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء ومن التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو الشايع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد برواية واحد او غريب الاسناد خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد عن آخر غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الآخر ومنها المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاء المعجمة او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا وهو ما كثر مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء كان رواته ثقات ام لا ومنها المزيد على غيره بما في معناه اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم من الآخر او في السند كان يرويه احدهم من اثنين والآخر من

ثلثة سواء كان في الوسط او في الآخر ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالآباء نحو فلان عن ابيه عن فلان عن ابيه عن فلان وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل السند كذلك الى المعصوم ثم فتام والا فبحسبه وهذه المذكورات مما يشترك فيها اصول الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد يقال له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا بصيغة اسم المفعول بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم عليه الصلوة والسلام او غيره من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا واختصاص هذه القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتاخرين والا فقد عرفت ان بعض المراسيل في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم ثم من غير ان يسنده الى المعصوم عليه السلام واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم عليه السلام سئلته عن كذا قال فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا ايضا كذلك لان ظاهر رجال اصحاب الائمة انهم لا يسئلون الا عنهم ثم والذي صار سببا للاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سئلت فلانا ثم عن فلان قال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن واشخاص الرواة ومنها المدلس كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط من السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث ويذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشتهر به فان كل ذلك قبيح مذموم الا لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بان خروجه عن الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او عن الايسر كما في الآخر ومنها المعلل وقد مر الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله ليرغب فيه وهو

الثالث

مردود الا اذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم
لا بد لراوي الحديث من مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه الرواية اما من المعصوم
عليه السلم فله وجوه اعلاها السماع ولفظه ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او سمعني
او شافهني او حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع بواسطة وان كان خلاف الظاهر
ثم ان يقول امر بكذا او نهى عن كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي اطلاقا
الامر والنهي على ما فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن ضده والامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا
بكذا او نهى عن كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي او الاطلاق
والنهي على ما فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا
بكذا او نهينا عن كذا او نحو ذلك بصيغة المجهول ومن السنة كذا او قول الصحابي كنا نفعل كذا او
امثال ذلك فهي ادون الكل ويتبع العمل بها من جهة القرائن والرواية عن الراوي فله ايضا وجوه اعلاها
السماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتابه او املائه من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني
ان قصد الشيخ سماعه وان قصد سماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع وعلل الشهيد ره
كونه اعلا بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله صلى الله عليه
واله وسفيره الى امته والاخذ عنه كالاخذ منه ولان النبي صم اخبر الناس اولا واسمعهم
ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته صم اولى ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل
القلب وتوزع الفكر الى القاري اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع
يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرء عليهم من اوله حديثا ومن
وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعدوله الى قراءة هذه الاحاديث مع التعب يدل على اولويته من
قراءة الراوي والا لامر بها انتهى وفي الصحيحة دلالة على مدعاه تامل ظاهر ثم دونه القراءة على
الشيخ مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان يكون السكوت
مع توجهه اليه وعدم مانع عن المنع والرد من غفلة او اكراه او خوف وانضمام القرائن بالرضا
كافيا وعبارته قرأت على فلان واقر به واعترف او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه وبدون
قوله قراءة عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة ذلك فان ظاهره سماعه من الشيخ
وعن السيد ره المنع عنه مقيدا ايضا محتجا بانهما متناقضان لان معنى الاخبار والتحديث هو
السماع منه وقوله قراءة عليه يكذبه وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فينسد باب المجاز من وجه

التحمل الاجازة وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف
ونحوهما وذلك اما لشخص لكتاب كقوله اجزت لك رواية هذه النسخة المصححة او نحوهم
المنتهي في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ ره او استبصاره مثلا ثم انه لا اشكال
في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارته انبأنا او نبأنا ويجوز حدثنا
واخبرنا ايضا والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبأنا بها الكتاب
اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة على اقسام الاول اجازة معين لمعين كقوله
اجزتك التهذيب او هذه النسخة منه وهذه اعلى اقسام الاجازة والثاني اجازة معين
لغير معين كان يقول اجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زماني الخامس اجازة المعدوم اما
منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في صحة الاصل
الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة
فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها نعم يحصل بها بقاء اتصال سلسلة
الاسناد الى المعصوم عليه السلم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك وبنظيرها ذكرنا الكلام في
قراءة الشيخ والقراءة عليه ايضا فيحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغيرهما
ومن انحاء التحمل المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا
ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في
جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر
على عدم جواز الرواية عنه بذلك ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب وحاضر بخطه
او باذن لثقة ان يكتب او كتب ان لفلان سماعي فان انضم ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني
او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان
خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي
فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يكون يجد بعض الاثار حديثا او احاديث
بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يجوزوا الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط

المطلب الثاني في الفعل والتقرير قانون

فلان وفي جواز العمل به قولان
فعل المعصوم عليه السلم حجة كقوله لكن الشان في تحقيق محله وتعيين ما يحكم بمتابعته فنقول
اما الافعال الطبيعية كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا بلا اشكال

وذلك انه لم يحقق حيثية واعتبار خصوصية كالاستمرار على الفلول واكل الزبيب على الريق
مثلا فانها بذلك تندرج في الاقسام الاتية واما ما تردد بين كونه من افعال الطبايع
او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان
الشرعيات قال الشهيد ره في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة
هي ثابتة من فعله ص وبعض العامة زعم انه ص انما فعلها بعد ان بدن وحمل اللحم فتوهم انه
للجبلة ومنها دخوله في حجته كداء وخروجه من كدى فهل ذلك لانه صادف طريقه
او لانه سنة فيظهر الفايدة في استحبابه لكل داخل ومنها تعلقه بالمحصب لما نفر في الاخير وتعريسه
لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخرى والصحيح حمل ذلك كله على الشرعي
انتهى كلامه رفع مقامه اقول ويرجع الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه وسيجيء التفصيل والتحقيق
ثم انه لا اشكال ايضا فيما علم اختصاصه به ص كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم و
الزيادة على اربع في النكاح الدائم واما غيرها فاما ان لا يعلم وجهه وقصده به من الوجوب
او الندب او غيرهما او يعلم وجهه وعلى الاول فاما ان يعلم انه قصد به التقرب ام لا وعلى الاول
فيتردد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه بينهما وبين
المباح والمكروه لو قلنا بصدوره منهم ع لا استحالة القصد فالحرام عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة
وهذه كلها اذا لم يكن فعله بيانا لمجمل وسيجيء الكلام فيه واما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا مثله
مط او يستحب مط او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقويها القول الثاني لنا اصالة البراءة
من الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف واحتمال الاباحة مقهور بالكثرة الراجح في
افعالهم ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضا فيستحب ولان
ذلك مقتضى عمومات ما دل على حسن التاسي بعد نفي دلالتها على الوجوب واحتج القائل بالـ
الوجوب بوجوه ضعيفة اولها الايات الامرة باتباعه صلى الله عليه واله وسلم مثل قوله تعالى
فاتبعوه وفيه ان المتابعة والتاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه
فعله ففعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة له فكما يمكن التجوز في مادة
الصيغة لابقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب الراجح سيما والاول مستلزم
للتخصيص ايضا جزما لعدم الوجوب في كثير من الافعال وفي خصوص الخواص اجماعا مع انه انما
يقتضي الاتباع على معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل على ما فعله لاجل انه فعله على الوجه

الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من وجوه صيغة الامر انما يتعلق بالقيد لا بالمقيد
فلا مجال اصلا ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وذلك لاستدلال
بما انه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله تعالى التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب بان وجوب
الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد لابتنائه على الخلط بين معلق الشرط وجعله هذا اعتبار
من الشرط الاصولي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله
واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة فيطرد عكس النقيض انه من لم يكن فيه اسوة حسنة فليس ممن
يرجو الله واليوم الاخر وهذا تهديد ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر
الجواب عنه مما تقدم فان التاسي هو متابعة الفعل لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله لا
بعنوان الوجوب مط والقدح في عموم اسوة في مقام الجواب بما لا كلام فيه لانه راجع الى العموم
في امثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن سائر الايات مثل اطيعوا الرسول وما
اتيكم الرسول فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج
او نحو فان الاطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول والمراد بالمماثلة القول بالقياد سيما مع
مقابلته قوله وما نهيكم عنه فانتهوا وغاية ما يدل عليه الاية الاخيرة الاباحة سيما وهو في مقام
توهم الحظر واين هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه لا يتم لاجل احتمال التحريم
لاحتمال كون ما فعله من الخصائص لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف يقينا
وتوقف براءة الذمة على الاتيان به وهو اول الكلام وانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا تقدر على
استنباط دليل القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول ان تعارض
احتمال من الرجحان والحظر يوجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف يتوقف ويظهر
الجواب تماما مما قاله الى ان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص نادر ولا يلتفت اليه وان
الغالب هو افعال النبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام انهم وتابعيهم فالاصل هو
المشاركة الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه بمعنى انه يعلم انه واجب عليه او مندوب او
غيره ولم يعلم انه من خصائصه ص فالاظهر لزوم اتباعه بمعنى اشتراكنا معه على الوجه الذي
يفعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات وحجة القائلين بالـ
كلها الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسئلة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما
لم يعلم كونه من الخصائص واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر منه

وبها اظهر وجوابه فيما يحتملها عدم الالتفات الى النادر سيما مع قيام الادلة على حسن التاسي واما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد استدل على الاخبار مضافا الى ما مر بالاجماع العصابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة من فعله صلى الله عليه واله والغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل لما رواه عايشة من فعله صلى الله عليه وآله وفيه ان وجه الاول معلوم فانه للاباحة وان الغسل من التقاء الختانين ظاهر في انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه كان يجعله غسل الجنابة ويترتب عليها احكامه وغسل الجنابة واجب جزما والظاهر ان الحكم في القرآن هو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا التاسي به في اتباعه عن الناس عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله اما بعرف بنصه بان هذا الذي فعلته فعلته بعنوان الوجوب او بعلم انه كان امتثالا لامر يدل على الوجوب مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب او امر يدل على مجرد الرخصة او امر ندب والتمثيل بذلك لقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا ذكا بتوهم سهو لعموم الخطاب بهما او بعلم بانضمام القرائن كما اشرنا في قبلة الصائم والتباعد عند التخلي او غير ذلك من القرائن ومنها اصالة عدم وجوب التاسي على الاباحة البراءة اذا فقد الدليل على الوجوب والندب

قانون اذا وقع الفعل بيانا للمجمل فيتبعه في الوجه فيظهر منه وجهه من الوجوب والندب كما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم عليه السلام اذا صدر منه فعل في مقام البيان فما علم مدخليته وما علم عدم مدخليته من الحركات والسكنات فلا كلام فيه وما لم يعلم فان كان مما استحدثه ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان كما وما كان متلبسا به قبله كالستر في الصلوة بل مثل الطهارة في صلوة الميت اذا كان فعلها في حالة توضأ قبلها للصلوة اليومية فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل من خارج وكذلك الكلام في عوارض ما استحدثه مثل التقصير والتطويل والسرعة والبطوء الغير المعتد بها عرفا نفلا القرائة لسبب ثقل اللسان وعدمها في التكلم ومثل تطويل الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتعجيلها بحيث يتفاوت في المصداق لكن في غالبا لا يعتد بها الاقتضاء العرف ذلك وعلم انضباط ذلك تحت حد محدود لا يتجاوز عنه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء

موضوع لغسل كل واحد من اعضائه في ظرف ساعة واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الاخر بلا فصل وكذلك غسل الوجه من الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى فان ذلك كله مما يشك في دخوله لان الغسل العرفي للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى اي وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من الماهية هنا مما يشك في انه هل هو بمجرد الاتفاق لانه فرد من ماهية الغسل ولانه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات والمندوبات كالسورة في الصلوة ففيه الاشكال المتقدم في اوايل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب باصالة عدمهما ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في ماهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي وبما حققنا الشك في القانون السابق يظهر ان الاقوى في الامثال المذكورات هو البناء على الاستحباب للدخول في الفعل الذي لم يوجه و قد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب لحسن التاسي والاحتياط فاما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقتضي تحصيل البرائة اليقينية واجبة فيحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في اول الكتاب ~~وجوب تحصيل اليقين فالجواب~~ الكتاب وان الاشتغال بازيد مما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم لتحصيل اليقين فلا دليل على وجوب الاحتياط ~~ومن ذلك يظهر ان وجوب الاحتياط~~ ومن ذلك يظهر ان مقتضى ما ذكره الشهيد من حمل الافعال المترددة في كونها من افعال الجبلة والعادة او الشرع والعادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب لا الغير لعدم الدليل على ما فوقه

قانون تصرف المعصوم عليه الصلوة والسلام اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى والتبليغ وتصرفاته في العبادات كلها من باب التبليغ وغيرها قد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله صلى الله عليه واله لهند زوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ولولدي ما يكفيني فلو كان فتوى فيثبت منه جواز التقاص للمسلط باذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ الا بقضاء قاض قال الشهيد ره في القواعد الاشبه انه حمله على الافتاء اولى لان تصرفه صلعم بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب

او لحصن النادر وقد يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله صلى الله عليه واله

من احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام

وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه بعض اصحابنا وجد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلابد

من الحمل عليه كالثاني فلا يشترط الاذن واجاب عنه الشهيد ره بان اشتراط ذلك معلوم من دليل

خارج لا من هذا الدليل **قانون** الحق ان نبينا صلى الله عليه واله وسلم قبل البعثة

كان متعبدا لكن لا بشريعة من قبله من الانبياء عليهم السلام وقيل لم يكن متعبدا

بشيء وقيل كان متعبدا بشريعة من قبله واختلف على هذا فيهم فقيل بشريعة نوح

وقيل ابرهيم ع وقيل موسى ع وقيل عيسى ع وقيل بكل الشرايع وقيل بالوقف لنا ان

افتخروته دينا يقتضي افضليته صلى الله عليه واله وسلم من كل الانبياء عليهم السلام

وفيما ذكروه يلزم تقديم المفضول وهو قبيح ولانه لو كان كذلك لكان اما بالوحي او بالنقل

من علمائهم والاول هو معنى الرسالة والموافقة يقتضي المتابعة واما الثاني فلو ثبت لا

فتخر اهل الاديان بذلك ولو افتخروا به لشاع ولم يعاشر اهل الكتاب ولم ياخذ شيئا منهم

والعادة تقتضي بنقله ولا من كتبهم لانه ص كان اميا لا يقرء ولا يكتب مع ما روى

العامة والخاصة انه ص قال كنت نبيا وادم بين الماء والطين وايضا كون عيسى ع في المهد

نبيا ويحيى ع في الصبي دون نبينا صلى الله عليه واله الى اربعين سنة ينافي افضليته وما

بطلان القول بعدم تعبده بشيء فوضح لاستلزامه كال النقص وكونه اسوء حالا من احاد الناس

مع ما ورد مما كان يفعله من الاعمال والحج في الاخبار واما بعد البعثة فالحق ايضا انه ص لم يكن

متعبدا بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في كثير منها ليس نفس المتابعة واختلف الناس

فيه ايضا فقال بعضهم بمتابعة شرع من قبله مستدلا بظواهر بعض الايات لنا ما تقدم

الادلة وان هو الا وحي يوحى وان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسئلة ولا يتمسك

بالاديان السابقة واخباره من التورية برجم الزاني لاتمام حجة على اليهود واظهار علمه ولعنادهم

الايات مثل قوله تعم ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم وفبهداهم اقتده وشرع لكم من الدين

ما وصى به نوحا فهي محمولة على اصول العقائد والاخلاق بجزائها مع ملاحظة قوله تعم ومن

يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه وكذلك المراد بهدى الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو

اصول العقائد والاخلاق بانهم مختلفة ويظهر من ذلك الجواب عن ساير الايات فائدة اذا ثبت

بطريق صحيح امر من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يثبت

في القران او في الاخبار المتواترة حكم من الاحكام في شرع من الشرايع السابقة مثل قوله تعم

في شان يحيى ع انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك اختلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى انه

ان فهم انه تعم او نبيه ص نقل ذلك على طريقة المدح لهذه الامة ايضا وبحيث يدل على حسنه مطلقا

والا فلا وربما يقال ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول

بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع ومناف للقول بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات و

ان كان لا يمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل كما يجيء

تحقيقه وتتفرع على المسئلة فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على ان حجية العبادة

على التزويج بالاية المتقدمة ومنها الوحلف ليضربن زيدا امتثالا ما تخشبة ضربة بالعثكال

ونحوه لقوله تعم خذ بيدك ضغثا الاية والضغث هو الشمراخ القائمة على ساق الواحدة

هو المسمى بالعثكال قال في تمهيد القواعد وهذا الحكم مروي عندنا في اليمين بشروط خاصة وفي

الحد وكذلك الاطم ومنها الاحتجاج بقوله تعم ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون

عوض الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعم وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين على

اشتراط الاخلاص ان علم نصبه البها قوله تعم وذلك دين القيمة وقد يفسر القيمة بالثابتة التي لا تنسخ

قانون تقرير المعصوم ع حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعل في عصره و

يكر فهو يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف وتقية او سبق منعه عليه او معلومية عدم

الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح واصالة عدم تكفي في المقام وكذلك اذا اطلع ان المكلف

اعتقد شيئا على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر سيما على المعصوم ع وان

التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من السكوت الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر

واما ما ندر فلا حجة فيه كما روي ان بعض الصحابة قال كنا نجامع ونكسل فنكسل على عهد رسول

الله صلعم فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي ص فلا يكون سكوته ص عنه دليلا على جوازه

لايقال قول الصحابي كنا نفعل دليل على علم الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول ص

لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم على النبي صلى الله عليه

واله **ايقاظ** قيل ان الحكم الذي حكم به المعصوم ع في الرضا حجة لنا ولو ورد من ان من راه فقد

الباب السادس في السنة

لابد من ان من راه فقد راه وان الشيطان لا يتمثل به ددد بانه فرع ان يعرفه بصورته في

اليقظة حتى يصدق عليه انه راه فلا يتم انه خلاف واجب بانه وردد انه راى احد رسول الله

صم في المنام في زمان مولينا الرضا ع فقال هو رسول الله صم من راه فقد راه ومن المعلوم

ان الرائي له ص و بعد ما ان كثيرا ما نرى في صورتهم المنام ويظهر في اليقظة انه كان عالما

صالحا ونحوه بصورته اظهار الجلالته كما في حكاية رؤيا المفيد ره حيث راى في المنام فاطمة

الزهراء صلوات الله وسلامه عليها والحسنين ع معها قالت له في المنام يا شيخ علمهما الفقه

فجائته في يوم والدة السيدين المرتضى والرضي ره بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان

فالاعتماد مشكل سيما اذا كانت خالف الاحكام الشرعية الواصلة الينا مع ان ترك الاعتماد معه

حتى فيما لم يخالف شيئا ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن بحجيته وخصوصا لما كان اغلب رؤيا

صادقة بملاحظة ما رواه الكليني ره في الحسن لابرهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد

الله ع قال سمعته يقول راى المؤمن ورؤياه في اخر الزمان على سبعين جزءا من اجزاء النبوة وفي

الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا ع قال ان رسول الله صم كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من

مبشرات يعني به الرؤيا وفي معناه روايات اخر

الحمد لله الذي وفقني لاتمام تحرير المجلد الاول من القوانين المحكمة في الاصول المتقنة في السابع

والعشرين من شهر ذيقعدة الحرام من شهور سنة ١٣٢٣ واسئله التوفيق لاتمام

المجلد الثاني والصلوة والسلام على نبينا وسيدنا المبعوث

رحمة للعالمين محمد بن عبد الله صلى الله عليه

واله ابن عمه وصهره وخليفته

بلا فصل ووزيره امير

المؤمنين علي

ابن ابيطالب عليه السلام وانا العبد الاثم الجاني الفاني طاهر ابن حاجي عبد الرحمن قراجه داغي

قد وقع الفراغ من مقابلته بقدر الوسع والميسور والنقل بالعين العبد الاثم الجاني

در حواشي افتخار الحاج والمعتمر حاجي علي اقا كتابفروش در مطبعه استاد الماهر خبير الزمان كربلائي

محمد اقا شرف انطباع پذيرفت سنه ١٣٢٣

قوانین - جلد اول